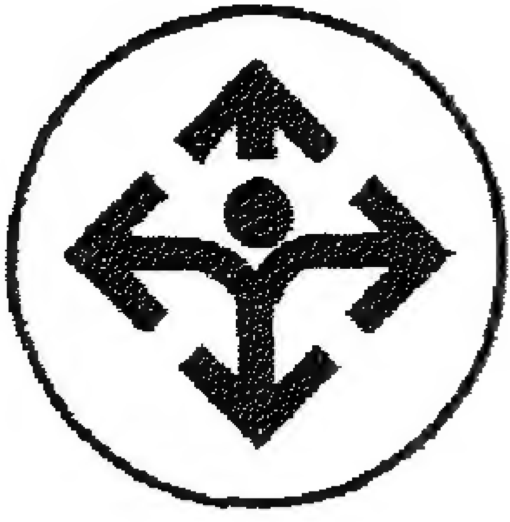


مركز دراسات الوحدة العربية



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

الدين في المجتمع العربي

ع [illegible] اسي
ح [illegible] علي
ع [illegible] واري
غ [illegible] نا
ع [illegible] ز
ف [illegible] ك
م [illegible] فرون
ع [illegible] يبات
غ [illegible] حمد
رسلان شرف الدين

حمود العودي
سمير نعيم احمد
ادريس سالم الحسن
خديجة صفوت
ليلى عبد الوهاب
برهان غليون
عبد الله حنا
عبد القادر الزغل
نور الدين عابدين
عبد الباسط عبد المعطي
علي فهمي

انطوان نصري مسرة
مسعود ضاهر
منصف وناس
عروس الزبير
محمود ميعاري
البشير التليلي
محمد حافظ دياب
عمار بلحسن
مصطفى عمر التير
سمير امين

الدين
في
المجتمع العربي



مركز دراسات الوحدة العربية



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

الدين
في
المجتمع العربي

عبد الباقي الهرماسي
حيدر ابراهيم علي
عادل مختار الهواري
غانم هنا
علي الكنز
فرحان الديك
محمد شقرون
عاطف العقلة عضيبات
غريب سيد احمد
رسلان شرف الدين

محمود العودي
سمير نعيم احمد
ادريس سالم الحسن
خديجة صفوت
ليلى عبد الوهاب
برهان غليون
عبد الله حنا
عبد القادر الزغل
نور الدين عابدين
عبد الباسط عبد المعطي
علي فهمي

انطوان نصري مسرة
محمود ضاهر
منصف وناس
عروس الزبير
محمود ميعاري
البشير التليلي
محمد حافظ دياب
عمار بلحسن
مصطفى عمر التير
سمير امين

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى
بيروت: حزيران/ يونيو ١٩٩٠

المحتويات

القسم الخامس
الدين والإبداع

تقديم

مع أن البداية شبه المكتملة لعلم العمران أتت من بين دفتي الحضارة العربية عبر فكر عبدالرحمن بن خلدون وجهده في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، فقد مرت قرون دون تقويم دوره الحقيقي ودون متابعة ما بدأه وتطويره. ومثل هذا الأمر يطرح تساؤلات حول العوامل الموضوعية والذاتية التي جعلت هذا العلم لا يظهر الا بعد ثمانية قرون من الهجرة، والتي حالت أيضاً دون اطراد هذا العلم وتجدده بعد ابن خلدون، وحتى اعادة التفكير في العلم واعادة اكتشاف ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع في النصف الأول من القرن العشرين.

ولقد أعيد اكتشاف ابن خلدون وبرز السعي لتأسيس العلم عربياً، بعد كتابة شهادة ميلاده واعتماد اسمه «علم الاجتماع» في الغرب. لكن ظرف مأسسة العلم هذه المرة، حمل ظواهر وتناقضات عربية ودولية كان لها تأثيرها - وما يزال - في مسيرة التعامل مع العلم وممارسته، وفي وعي المشتغلين به بأدوارهم الأكاديمية والمجتمعية. لقد كان المجتمع وما يزال مجزّأً بفعل الحدود التي رسمها الاستعمار. وكان المستعمر، ومن بعده التبعية المتغلغلة عبر نسيج بنية المجتمع العربي، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بمثابة ضابط الايقاع، أو إن شئنا الدقة، المحجّم والمحدّد لشكل أدوار العلم ومضمونها. فجاء في معظم منتجه مغترباً عن فضائه الاجتماعي والسياسي، وعن المرحلة التاريخية للمجتمع العربي. فاستغرق المشتغلون به في ما عرفوه عن الغرب - حسب قدراتهم ووعيهم - وبما تمّ اغراؤهم بمعرفته، كما ساعدت أوضاع الحرية الفكرية والسياسية، والمؤسسات التعليمية والعلمية في تجدد حالة الاغتراب، بالنقل عن الآخرين، وفي الوقت نفسه تعميق القطيعة المعرفية مع تراث الفكر الاجتماعي العربي. وكان من بين مظاهر الاغتراب وأماراته، أن أضحى التابع أكثر محافظة من متبوعه، فقدِّر أن ينشغل الباحثون بالمشكلات الجزئية والطارئة، وبمهام الترجمة والتدريس أكثر من غيرها من الأدوار.

في هذا السياق بمستوياته، أتى اهتمام علم الاجتماع في الوطن العربي بالدين، فكان التركيز على النقل عن المكتبة الغربية، وبخاصة أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر وليفي بريل. ولدى دراسة الظواهر الدينية اهتم بالديانات الوضعية الأرضية كالهندوكية والكونفوشيوسية على سبيل المثال(1). وحتى من حاول الاقتراب من التراث الاسلامي، عني أكثر بتأويل بعض النصوص، وهو تأويل على العموم «مر» بمصفاة «الفكر الغربي».

وظل حال دراسة «علم الاجتماع الديني» ضمن مقررات (مساقات) علم الاجتماع في الكليات والمعاهد العربية، على النحو المذكور في الغالب من الحالات، حتى كانت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، التي شهدت ظواهر وانكسارات وعوامل خارجية وداخلية، أفضى تفاعلها جميعاً الى طرح مهام جديدة وإعادة طرح أسئلة قديمة على المفكر والباحث العربي، في علم الاجتماع وفي غيره من الأنساق الفكرية والمعرفية.

وكان من أهم هذه الظواهر والعوامل على الصعيد العالمي الثورة الايرانية، واهتمام معاهد البحث الأجنبية بدراسة الدين والحركات الدينية في المنطقة العربية. وفي مقدمة الظواهر والانكسارات والعوامل الداخلية، فشل الدولة القطرية في انجاز مهام المجتمع العربي، وتطوير أساليب تحقيق آمالها في الوحدة والاعتماد على الذات، والتحرر من التبعية، إضافة إلى هزيمة عام ١٩٦٧ وانحسار الديمقراطية وتدهور كثير من مستويات حقوق الانسان العربي واشباع حاجاته الأساسية.

ولقد شهد المجتمع العربي منذ السبعينات، أعمالاً وندوات ومؤتمرات حول الأصالة والتراث والمعاصرة والحداثة، وما الى ذلك. وتطلّب الأمر، والحالة هذه، مشاركة المشتغلين بعلم الاجتماع الذين سعوا إلى تأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، كضرورة لتطوير العلم ووضعه أمام مسؤولياته القومية والعلمية، ومشاركتهم في قضايا أمتهم وهمومها بالأسلوب العلمي. وكان على قائمة المهام التي تم «جدولتها» ضرورة الاهتمام - من منظورات علم الاجتماع - بـ «الدين في المجتمع العربي» بوصف هذا الدين بعداً جوهرياً كلياً في حضوره في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي، وفي الحضارة والشخصية العربيتين.

وحرصت اللجنة التحضيرية(2) للتخطيط لندوة «الدين في المجتمع العربي»، منذ اجتماعاتها الأولى، على ابراز الفرق البيّن بين الدين كعقيدة وايمان يسمو الى مستوى القداسة والمطلق، وبين الوعي الديني بمستوياته الوجدانية والمعرفية والايديولوجية، أي فهم الأفراد والجماعات للدين، و «تديّنهم» الذي يعبّر عنه بتجليات وممارسات وتأويلات نسبية، تتفاعل

---

(1) من الأمثلة على هذه الأعمال: كونفوشيوس، النبي الصيني (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦)، وحسن سعفان، الدين والمجتمع (القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٥٧).

(2) شارك في أعمال اللجنة التحضيرية بأدوار متفاوتة: د. سمير امين، د. الطاهر لبيب، د. حيدر ابراهيم علي، د. سعد الدين ابراهيم، د. مصطفى عمر التير، د. نديم البيطار، د. حليم بركات، د. فهمية شرف الدين، ود. عبد الباسط عبد المعطي.

مع الأماكن والأزمنة وبمراحل التطور الاجتماعي الاقتصادي في المجتمع العربي، وفي أقطاره؛ وهي تفاعلات تتشابك وتتداخل بشأنها مجموعة من العوامل الاجتماعية (الفردية والطبقية) والسياسية (السلطة الحاكمة والمعارضة) والحضارية (الأصيلة والدخيلة)، التاريخية والمعاصرة. وبهذا تحدد موضوع الندوة، وفي ضوء الفهم السوسيولوجي للدين، بكل ما هو ذو علاقة بفهم البشر، ووعيهم وممارساتهم وتعاملهم مع الدين، وليس بما هو مطلق وثابت ومقدس في الدين.

وعلى طريق تحقيق الشمول النسبي في تناول الموضوع، جاء التخطيط للندوة ليجمع بين الأبعاد النظرية والمنهجية في دراسة الدين، بالمعنى المشار اليه، وبين الأبعاد والحالات التاريخية والمعاصرة، كتطور الوعي الديني وتغايره بتطور المراحل التاريخية للمجتمع العربي وتغايرها، من خلال دراسة حالة بعض التطورات والحركات الدينية في عدد من الأقطار العربية كمصر والسودان وتونس والجزائر، على سبيل المثال. وكان من الطبيعي لإتمام التتبع، الوقوف على الحاضر لاستطلاع الوعي والممارسات والظواهر الدينية البارزة في الشارع العربي، مثل وضعية «التدين» في الحياة اليومية للمواطن العربي، والحركات الدينية المعاصرة، وبعض ما سُمّي في الشارع العربي «تطرّفاً». ثم كان القسم الأخير من الندوة الذي قصد به تقديم اطلالة على مستقبل دور الدين في حركة المجتمع العربي، وهو مساهمة في استشراف وضعية الدين وأدواره في تعبئة المجتمع العربي، نحو مراميه المنشودة، في الوحدة والابداع والتحرر والاعتماد الجماعي على الذات.

هذا، ولقد اجتهد منظمو الندوة في إخضاع أعمالها لفرز وتحكيم دقيقين، أعاقته أحياناً بعض القيم والتقاليد الفردية السائدة بين صفوف المشتغلين بالفكر والعمل البحثي؛ لكن حسبنا أننا حاولنا، ولحدود وانجاز كل محاولة أجرها. وعلى كل لا ندعي أننا أدركنا الكمال الذي نعي أنه محدود بقدرات البشر ونوازعهم، آملين أن نفيد من حصاد ممارستنا في أعمال تالية للجمعية العربية لعلم الاجتماع.

عبد الباسط عبد المعطي
رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع

القسم الأول

الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية

الفصل الأول

علم الاجتماع الديني: المجال - المكاسب - التساؤلات

عبد الباقي الهرماسي (*)

إن دراسة علم الاجتماع للدين كانت وما تزال جزءاً لا يتجزّأ من المجهود العام الذي يقوم به الفلاسفة والعلماء والمؤرخون والنقاد لفهم الظاهرة الدينية، الأمر الذي جعلها تتم في إطار نظري أشمل يتجاوز خصوصيات الظاهرة وملابساتها إلى مستويات أخرى ذات أبعاد متعددة فلسفية وتاريخية وعلمية . . .

فالدّراسات الاجتماعية لكل ما هو ديني تمثل حلقة من حلقات البحث العلمي بمعناه الأوسع، وهي بالتالي تنجز في فضاء معرفي أشمل. وبالطبع، فكل فضاء معرفي يملي جملة من التصورات العامة، كما يملي جملة من أدوات التحليل الخاصة. وما من شك في أن التاريخ الحديث قد شهد أكثر من مدرسة نظرية حاولت كل منها أن تفهم الدّين انطلاقاً من سياقاتها النظرية وأدواتها المنهجية، أولاً، وانطلاقاً من خصوصيات الظاهرة الدينية وفق تلك الفترة التاريخية المحدّدة، ثانياً. لذلك نلمس بوضوح تعدّد الطروحات وتراكم التناولات مما جعل التراث العلمي في خصوص الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية تراثاً متنوعاً تختلف نظرته الى الدين وجدواه من مدرسة إلى أخرى.

هناك التراث العقلاني المرتبط بظهور الفكر العلماني والتشكيكي في كل من فرنسا وانكلترا في القرن الثامن عشر، الذي تناول المسألة الدينية تناولاً علمانياً بحتاً، وأخضع كل ما هو ديني وروحي وغيبي الى آليات تحليل عقلانية تنفي من المبدأ التصورات الغيبية.

وقد أفضى هذا التناول العلماني للدّين إلى ردود فعل متشنجة من جانب الذين يعتبرون الجوانب العاطفية والروحية عناصر أساسية في حياة الانسان، وأن هذه العناصر هي في الواقع أهم من كونها مجرّد عمليات إشباع روحي، بل تتعدى ذلك إلى طبيعة الكائن البشري سواء كفرد له كتلة من الحاجات الروحية أو كعنصر اجتماعي.

(*) أستاذ الإجتماع، العميد المساعد في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجامعة التونسية.

فقد وقع اعتبار الدين تجسيماً لأعلى الطموحات الانسانية وأسماها، فالقيم الدينية ليست قيماً مطلقة فحسب، بل هي أيضاً قيم إنسانية تهدف إلى السموّ بمكانة الناس أفراداً وجماعات؛ كما وقع النظر الى الدين على أنه حصن من الأخلاق وأنه المصدر الأساسي لأمن الجماعة، ومن وراء ذلك السِّلْم الاجتماعية، وهو في الوقت ذاته سلام داخلي للأفراد ومكوّن حضاري راقٍ بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء.

وخلافاً لهذا الموقف تجاه الدِّين نجد رأياً آخر يرى في الظاهرة الدينية مؤشراً سلبياً يفضي إلى الوقوف ضدّ تقدم المجتمعات وتطوّرها، وبالتالي فالدِّين ما هو إلاّ عامل مشجع للتعصّب وعدم التسامح وتفشي الجهل والخرافة، وذلك في غياب فكر نقدي حرّ يعتمد التناول العلمي للكون وللتاريخ.

إن اختلاف هذه المواقف من الظاهرة الدّينية ومن فاعليتها وجدواها متأتية من مفارقة موضوعية لازمت الدّيانات كمنظومات نظرية وكمؤسسات فعلية. إذ هناك ما يدّل على أن الديانات ـ على اختلافها ـ قد تمثّل بعض أقوى المرتكزات للأنظمة الموجودة فكريّاً ومؤسسيّاً، كما أنّ هناك ما يدل على أنها قادرة، في الوقت نفسه، على تغذية الثورة على الموجود في أشكاله المختلفة. بمعنى آخر، قبل الظاهرة الدينية يمكن أن تمثل إحدى آليات النظام السائد فتثبّته وربما تضفي عليه شرعية البقاء والاستمرار، كما يمكن أن تكون ركيزة للتّغيير وتجاوز الواقع. ولئن كان إميل دركايم، عالم الاجتماع الفرنسي الرائد، يعتبر الدّين مصدر كل ما نعرف من ثقافة عليا، وأنه منبع كل الأشكال الثقافية المتعالية، فإن كارل ماركس لا يرى في الدين سوى معرفة زائفة بالواقع وبالتاريخ، وهو في النهاية أفيون الشعوب.

وبغضّ النظر عن هذا الموقف أو ذاك، فمما لا شك فيه هو أن الدّين يمثل مجالاً من الأنشطة والأشكال والرّموز في منتهى الأهميّة بالنسبة الى الأفراد والجماعات. وما لا شك فيه أيضاً أن الظاهرة الدينية تحمل في طيّاتها عناصر حيويّة وتصوّرات محرّكة لعمليات النشاط في الميادين المختلفة.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، يبقى السؤال مطروحاً في خصوص الدراسة الاجتماعية للدّين: كيف يتمكن عالم الاجتماع من مقاربة هذه الظاهرة، وما هي أنجع الطرق بغية تناول الأبعاد الدينية لوجود الانسان بالدرس والملاحظة والتحليل؟

أولاً: الآفاق النظرية

يرى دركايم في كتاباته المتصلة بإشكالية العلاقة بين الفكر الدّيني والواقع أن التصوّرات والرموز الدينية ليست بالفروق من الأوهام أو بديلاً عن قوى أخرى خارج فضاء العلاقات الاجتماعية كالقوى الطبيعية، وإنما هي تصورات ورموز للنسيج الاجتماعي على المستويين المادي والفكري، وبالتالي يمكن اعتبار هذه التصوّرات والرموز عناصر تكوينية، مكونة لبنى المجتمع وهياكله تحتمها طبيعة الحياة الاجتماعية.

فوجود الرّمز في ذهنيّة الأفراد وفي طرق تفكيرهم، من شأنه أن يمنع الدّوافع الأنانية

الضيّقة، وأن يمنح الفرد عوامل الانضباط التي تمكّنه من إقامة علاقات متّزنة من الواقع.

إن ما يجعل المجتمع كهياكل وكعلاقات شيئاً ممكناً، هو بالتدقيق التصوّرات الجماعية وقدرتها على توجيه الدّوافع الفردية ورقابتها، إذ إنها تمثل إحدى الآليات الأساسية لاشتغال العملية الاجتماعية. ومن مستلزمات العملية الاجتماعية توافر جملة من الرّموز والتصوّرات العامّة التي تضمن حداً معيناً من الرّقابة والتوجيه. فالعمل الدّيني له دور نشط في جعل الناس ينخرطون في صلب الحياة الاجتماعية بطرق إيجابية، وهو موجه نحو دفع الأفراد وجعلهم يفضلون المشاركة والمساهمة على الانسحاب والانزواء والتقوقع[١].

لقد حظيت فعالية الرموز ودورها الحيوي في مستوى الحياة الاجتماعية والمجتمعية باهتمام البعض من المقاربات النظرية، لعل من أبرزها مقاربة ماكس فيبر.

فقد حافظ فيبر في بحوثه على مركزية العناصر العقلانية في حياة الانسان، واعتبر الفعل الاجتماعي فعلاً يتضمن فيما يتضمن مكونات غير عقلانية، وحاول أن يبني هذه العناصر في اطار نظرية سوسيولوجية عامة للفعل الاجتماعي.

قام فيبر بهذا، أولاً، من خلال اهتمامه بجملة المشكلات التي يطرحها المدلول، وهي المعاني التي يختص بها أي مدلول (مثل معاني الألم، الشر، الحياة، الموت). ومثل هذه القضايا ملازمة للانسان ككائن اجتماعي في حاجة إلى إجابات ذات دلالة لما يعترضه.

بيد أن العلوم تبدو كأنها عاجزة عن توفير الحلول والاجابات المقنعة لهذه المشكلات، لذلك يرى ماكس فيبر أن الأجوبة الدينية لهذه القضايا كان لها التأثير الكبير لا على الأفراد فحسب بل أيضاً على سير المجتمع الانساني بصفة عامة. كما اهتم فيبر في بحوثه بعنصر آخر هو الإلهام (Charism)، وهو عبارة عن خاصيّة تمنح الفرد جملة من القدرات الخارقة للعادة وتهبه مستلزمات السلطة للزعامة وانجاز المعجزات، وهي كذلك تشدّ الاتباع للفرد[٢].

نشأ مفهوم الالهام وتطور بالموازاة مع مفهوم اللاوعي عند فرويد (Freud)، كما نشأ بالموازاة مع مفهوم «المقدس» (Le Sacré) عند دركايم. والالهام هو مفهوم في غاية الأهمية ليس فقط في المقارنة الفيبرية وفي علم اجتماع الفيبري للدّين، ولكن كذلك في ما يتعلّق بمفهومه للسلطة. فالالهام يبينّ خاصية ما هو خارق للعادة كما هو في الاستعمال القديم لما يعرف باسم الهبة أو العطّية. فالمفهوم، إذاً مهم جداً بالنسبة الى فيبر، باعتبار أن الالهام يمثل إحدى الوسائل النادرة لإدماج ما هو جديد في السيرورة التاريخية. فالرسول أو القائد الملهم

---

(١) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, 5ème ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1968).

(٢) Max Weber: *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff; introduced by Talcott Parsons (Boston: Beacon Press, 1963); *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons; with a foreword by R. H. Tawney (New York: Scribners, 1930), and *Essays in Sociology*, translated, edited and with an introduction by H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946).

يمكن أن يقحم عدّة أشياء جديدة في سيرورة الحياة الجماعية وفي سلوك الأفراد، بالاعتماد على الهبة الربّانية وعلى خصائص ـ غير متوافرة لدى الأفراد العاديين، كما أن هذه الخاصيّة الالهامية هي التي تعمل على اقحام عدّة طلبات معيارية في وعي النّاس، وبالتالي في سيرورة المجتمع التاريخية.

تأثرت أغلب البحوث في مجال علم اجتماع الدين بالمقاربة الوظيفية، فتركزت الدراسات حول العلاقة الوظيفية بين القيم الدينية والنظام الاجتماعي، أي أنه وقع النظر إلى الظاهرة الدينية في أبعادها الوظيفية وفي مدى تأثيرها في نسق العلاقات الاجتماعية ككل، وليس كمنظومة قيّمة مستقّلة بذاتها. بهذا المعنى يصبح الدّين مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية، وهو أيضاً احدى آليات اشتغال المجتمع، ويؤدي جملة من الوظائف.

لذلك يأخذ السؤال المطروح الشكل الآتي: ما هي الوظائف، الظاهر منها والكامن، للنظم والمعتقدات الدينية في الحفاظ على توازن النسق الاجتماعي ككل؟

المعلوم أنه مهما تقدمت المجتمعات قبل الوجود الانساني، يبقى هذا دائماً متّسماً بالمحدودية والندرة والزوال وما ينجرّ عن هذه الوضعية من شعور بالاحباط والوحدة والحرمان. وفي هذا الإطار يقدم الدين جملة من الوظائف الأساسية، لعل من أهمها:

١ ـ أن التذكير بآفاق الحياة بعد الموت من شأنه أن يوفر للناس العون والمؤاساة والمصالحة مما يجعلهم قادرين على تحمّل الخيبة والأسى والحيرة، ويحول دون اليأس من القيم والأهداف القائمة. فالدين، بتأكيده على تجاوز الوضع الراهن وبتأكيده على وجود حياة أخرى ربما هي أهم من الحياة الدنيا، يوفّر للانسان وضعاً يتسم بالانفتاح. هذا الانفتاح هو الذي يقيم مصالحة بين الواقع والانسان، بين الوجود والوجوب، بين المعاش والمأمول.

٢ ـ يقدِّم الدّين علاقة علوية(Transcendental) عبر العبادة والطقوس، وبالتالي فهو يوفر قاعدة وجدانية لإعادة الأمن وتأكيد الهوية على الرغم من التقلبات والتحولات، والمفارقات الكبرى التي تعترض المصير الانساني. إن هذه القاعدة الوجدانية هي التي تمنح الفرد إمكانات التوازن، وتجعل منه فرداً قادراً على الشعور بأبعاده إنسانياً واجتماعياً.

٣ ـ يعمل الدين على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع الموجود ويضمن بذلك أهداف المجموعة، متجاوزاً رغبات الفرد الضيّقة، كما يضمن «الانضباط» الجماعي على حساب الاندفاعية الفردية. وبذلك يضفي شرعية على توزيع الوظائف والفرص السائدة في المجتمع. وما دامت جميع المجتمعات لا تخلو من أشكال التمرّد والانحراف، كان لا بد من إيجاد طرق ناجعة لادارة المشاكل الاجتماعية والنفسية التي تنجرّ عنها. والمؤسسات الدينية والسلطات الدينية هي التي تساهم في استيعاب هذه الظواهر، وبالتالي فهي تساهم في ممارسة الرقابة الاجتماعية. وتعمل الرقابة بجميع أشكالها ومختلف تمظهراتها ـ في الأساس ـ على توفير الانضباط والحد الأقصى من الامتثال.

٤ ـ يؤدي الدّين جملة من الوظائف الانتمائية المهمة، إذ إنه يحدّد إدراك الناس طبيعتهم،

من هم وما هم؟ أي أنه يوضح علاقة الانسان بنفسه ويجيب عن جملة من الأسئلة التي كثيراً ما طرحها الفرد والمجموعة. ويمنح الدّين الانسان الشعور بالانتماء إلى الماضي البعيد وإلى المستقبل اللامتناهي. فهو من جهة يجذّر الانسان ويمنحه أبعاداً تاريخية تكاد تكون أزلية، فيشعر بأن له إرثاً كبيراً وجذوراً ضاربة في التاريخ، ويمنحه من جهة أخرى جملة من الآفاق المستقبلية التي توفر له «اللامحدودية» سواء في طموحاته كفرد أو في تطلعاته كإنسان. وهذا دور مهم في زمن يتميّز بالتغيرات الاجتماعية السريعة وبالحراك الاجتماعي على جميع المستويات.

إذاً فمن المنظور الوظيفي، يقوم الدّين بربط الفرد بالمجموعة، فيقدّم إليه العون المعنوي عند «الضياع» والتسلية عند الخيبة؛ فهو بمثابة آليات تعديل وضبط ورقابة في الوقت نفسه ـ آليات تعدّل جملة التوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أولاً، وبين الفرد والمجموعة ثانياً. كما أن هذه الآليات تراقب وتضبط وظيفة الفرد الاجتماعية ووضعيته كإنسان، فيغلّب الفرد الأهداف الجماعية على نزوعاته الفردية، لما يجده في الدين من إمكانات ترفع من معنوياته وتدعّم شعوره بالانتماء(٣).

إن هذا التصور الوظيفي للمعتقدات والقيم الدّينية يكاد يكون مختلفاً تماماً عن دراسات المنظّرين الأوائل الذين اهتمّوا بتفسير أصول الدّين وبوظائفه في المجتمعات التقليدية. فقد كان مجال البحث «منشأ» الظاهرة الدّينية، أي البحث عن الأصول الاجتماعية والتاريخية لها دون التركيز على الأبعاد الوظيفية الاجتماعية منها والنفسية، لذلك قلّت اهتمامات المنظرين الأوائل بدور الدّين في المجتمع المعاصر الذي هو في واقع الأمر أكثر تعقيداً، ويواجه باستمرار رياح التجديد وعمليات التغيير الكبرى.

أما الدّراسات الحديثة، فقد ركزّت على وظيفيّة الدّين إلى حدّ إهمال الجوانب اللاوظيفية والبدائل الأخرى. ولنا أن نذكر في هذا الصدد دور الايديولوجيا، مثلاً. ومن دون إنكار الأدوار الايجابية للدّين يمكن أن نذكر بعض الوظائف السلبية الآتية:

أ ـ إن توفير السلوك للشرائح المحرومة غير المحظوظة، التي لا مصلحة تربطها بالنظام القائم، يجعل من الدّين عاملاً محافظاً على الوضع الراهن، يعمل على منع قوى الاحتجاج من أن تتطور ومن أن تصبح قوى للتغيير الاجتماعي؛ بمعنى آخر، تعقّم الظاهرة الدينية مجمل مستويات قوى الاحتجاج وتحول دونها ودون تطوّرها ونضجها الى مستوى قوى تغييرية شاملة، هذه القوى التغييرية التي قد تكون أساسية وربما ضرورية في مرحلة تاريخية ما من نمو المجتمع.

---

(٣) Kingsley Davis, *Human Society* (New York: Macmillan, 1949); Robert Merton, «Manifet and Latent Functions,» in: Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957), and Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966).

في هذا المعنى بالذات، يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الديانة كأفيون للشعوب، وكجملة من المنظومات القيمية التي تمنع الصراع البنّاء، وتقوم بإحباط قوى التجديد والثورة.

ب ـ تنزع السلطات الدينية إلى تقديس الآراء الظرفية والمواقف المحلّية واحترام التصورات والمواقف الآنية إلى حد الوقوف في وجه أي تطور في مجال المعرفة بصفة عامة، مما يؤدي بالظاهرة الدينية (كنظام قيم وكمؤسسات) إلى التصدي لعمليات التحوّل الكبرى في إطار معرفة المناخ والتحكم في الطبيعة. فالصراع الطويل بين الدين والعلم ـ الذي وجد في محاكمة غاليليو أبرز رمز من أجل الرأي المحرَّم القائل بدوران الأرض حول الشمس ـ يشكّل مثالاً نموذجياً لهذا النّوع من اللاوظيفية.

إن المؤسسة الكهنوتية قد تؤدي إلى نوع من السلطوية تجهض أي محاولة تغييرية وأي فعل يهدف إلى تجاوز الواقع، وتصبح بالتالي عنصر ثبات يركز كل ما هو موجود ويحول دون التقدم الفكري في العديد من الاتجاهات، بما في ذلك الاتجاهات الدّينية نفسها.

ج ـ بالنسبة الى الوظيفة الانتمائية، فإن الدّيانة تعني، فيما تعني، بالنسبة الى الفرد والمجموعة،نوعاً خاصاً من الولاء، وهذا الولاء «الديني» قد يتناقض مع تكوين هويات أخرى ضرورية قد تقتضيها الوضعيات الجديدة التي يجد فيها الناس أنفسهم. ذلك أن التركيبة المجتمعية لا تقوم بالضرورة على هوية دينية، وهي إذا كانت كذلك في مجتمع ما، ففي وسعها أن تقوم على هوية اثنية أو عرقية أو ثقافية في مجتمع آخر.

وقد يصبح الانتماء الديني عامل تقسيم وتشرذم، خصوصاً داخل المجتمعات المتعددة الأديان، وفي ظروف اجتماعية وتاريخية محددة. بل إنه قد يؤدي إلى صراعات أهلية خطيرة تهدد وحدة المجتمع الواحد ككيان حضاري وسياسي.

إن جملة ما تقدم من أفكار يؤدي إلى استنتاج مهم، وهو أنّه يصعب الحكم للدّين أو عليه بطريقة مطلقة، ولعل التصنيف الذي نقدمه سيكشف أن الدين ليس كتلة جامدة، بل هو عالم يتضمن من الظواهر ما هو عامل تحوّل وتغيير فضلاً عن أنه يحوي في الوقت عينه عوامل الثبات والمحافظة.

ثانياً: تنوع الظاهرة الدينية وعلاقاتها بالمنزلة الانسانية

بناء على كتابات ارنست ترولتش (Ernest Troeltsch) وروبرت بيلا (Robert Bellah) يمكن التمييز بين ثلاثة أنماط من الدين: الكنيسة، والطائفة، والحركة الدينية[٤].

(٤) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon, 2 vols. (New York: Macmillan, 1931); Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper and Row, 1970), and Charles Y. Glock, «The Sociology of Religion,» in: Robert Merton [et al.], eds., *Sociology Today: Problems and Prospects* (New York; Evanston: Harper Torchbooks, 1959), pp. 153-177.

١ ـ نمط الدين الرسمي

من ثوابت الكنيسة أو الدّين الرسمي بعامة، القبول بالنظام الاجتماعي القائم مع محاولة اختراقه والتأثير فيه من خلال منظومة القيم الدّينية التي تسعى «الكنيسة» إلى تكريسها. فالدّين الرسمي يقبل أساساً النظام العائلي الموجود، كما يتبنى النظام السياسي القائم والهيكل الطبقي السائد، ويعمل في الوقت نفسه على جعل هذه النظم والهياكل القائمة تتماشى مع المعايير الأخلاقية المتولّدة من النظرة الدينية الى الأشياء.

بعبارة أخرى، يهدف الدّين الرسمي إلى توظيف كل المؤسسات والهياكل والنظم القائمة لمصلحة المنظومة الدينية الرسمية؛ وعملية التوظيف هذه هي، أساساً، نوع من إضفاء الشرعية على النظام السائد، بل أكثر من ذلك تبنّيه بطريقة أو بأخرى. أما مدى نجاح عملية التوظيف هذه فيتوقف على درجة الحرية التي تتمتع بها المجموعة الدينية تجاه المؤسسات الأخرى، وبخاصة تجاه مؤسسة الدّولة. فقرب الدّين الرسمي من مراكز السلطة يمنحه الفرص لتنفيذ الكثير من أهدافه؛ وفي المقابل يؤدي القرب من السلطة إلى المهادنة والفساد. وهنا بالتحديد تكمن مفارقة شائكة: بدلاً من أن ينحت المجتمع بحسب التصور الديني، فإن الذي يحدث هو العكس، إذ يتشكل الدين وفق صورة المجتمع. بمعنى آخر، بدلاً من أن تتفتح المؤسسة الاجتماعية على مؤثرات العناصر الدينية، فإن الظاهرة الدينية هي التي تخضع للمؤسسة، فتوظفها هذه الأخيرة بحسب خصائصها الاجتماعية. هنا بالتحديد يصبح العنصر الديني (قيمة كان أو مؤسسة) عنصراً وظيفياً في سياق العملية الاجتماعية، وفي سياق الفعل السياسي أو البعد الثقافي.

وفعلاً، فالأمثال عديدة، إذ إن هناك ما يثبت أن ما قامت به الديانات الرسمية من دعم الواقع القائم كثير عبر التاريخ، والذي وقع هو تبرير ظواهر التعسف والظلم عوضاً عن معارضتها والتصدي لها. ومن الطبيعي، إذاً، أن تكون بحوث المجدّدين والمجتهدين وأعمالهم موضوع شك وريبة، إن لم نقل عرضة للإقصاء والقمع.

ولهذه الأسباب لا تتحرّج أغلب الايديولوجيات الحديثة من نقد الأنظمة الدينية، والكثير من هذا النقد يمكن اعتباره وجيهاً، لكن الملاحظة أن هذه الايديولوجيات قد تأخذ بدورها مكان الدين، وعلى الرغم من أنها ترفضه مبدئياً وتعتبره عاملاً محافظاً على الهياكل السائدة وعلى استمراريتها في المجتمع، فإنها (الايديولوجيات) في العديد من الأوقات تتقمص أدواره وتؤدي أهدافه؛ باختصار، هي ترفض الدين، ولكنها قد تتمثل وظائفه.

٢ ـ نمط الدين الطائفي (Sect)

وهو النمط غير الرسمي الذي يحاول تجنّب مهادنة المجتمع، كما يحاول ضمان الاستقلال تجاه الدولة وتجاوز العلاقات الاجتماعية السائدة، فيرفض المؤسسات القائمة الاجتماعية منها والسياسية، وينزع إلى الحفاظ على حد أقصى من الحرية تجاه المجتمع الرسمي.

ولا يعني ذلك أن هذا النمط يريد التمرّد على النظام القائم أو يرمي إلى تغييره بطريقة جذرية ومباشرة، بل إن كل ما يسعى إلى تحقيقه هو تجنب «العدوى» المتأتية من المحيط، بمعنى آخر يسعى إلى الحفاظ على صفائه الذاتي وطهارته والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يلوِّث صفاء العقيدة والسلوك، وكل ذلك من أجل تحقيق أهداف دينية مصادفة.

الحقيقة أن الطائفة تمارس تأثيراً غير مباشر على المجتمع من خلال تقديمها نموذجاً حياتياً بديلاً يكون ـ عادة ـ أكثر عدلاً وانسجاماً من النموذج السائد في هذا المستوى. ويمكن اعتبار الدين الطائفي بعداً إيجابياً في المجتمع، ولكن ـ في الوقت ذاته ـ يعمل هذا النمط من التدين المتمذهب على تعزيز الانسحاب والتقوقع داخل الذات والاكتفاء بالخلاص والطهارة الفردية، دون الاهتمام بالآخرين، أفراداً كانوا أو جماعات. وهنا يكمن الجانب السّلبي لهذا النمط، إذ إنه يتجاهل علاقات الأفراد والجماعات الخارجية، ويحشر الفرد داخل بوتقة من «الصفاء» الذاتي، الأمر الذي يجعل من معتنق هذا النمط من التدين، فرداً مكتفياً بذاته وبأفكاره وطهارته.

٣ ـ نمط الدين المتعلق بحركة دينية

ويتعلق هذا النمط الثالث بالحركات الدينية، وهي حركات تنطلق من الدين الرسمي، كما قد تنطلق من الطائفة (الدين غير الرسمي). ومن خصائصها أنها تتمحور حول زعيم ديني ملهم كشخصية كاريزماتية متعالية عن الأفراد العاديين.

إن ما يلفت الانتباه في الحركات الدينية هو أنها تعمل على صوغ رموز جديدة وجملة من التصورات الخاصة بها، كما أنها تعمل على تعبئة فئات متعددة وشرائح اجتماعية مختلفة، بقصد القيام بتغييرات وتحوّلات مصيرية. هناك، طبعاً، الحركات التي تزعّمها الأنبياء وهي التي أسست الديانات السماوية، كما أن هناك حركات المجتهدين والمصلحين والمجددين عبر التاريخ البشري. فلوثر (Luther) وغاندي ومحمد عبده، كلهم مصلحون حاولوا بعث أو تزعم حركات دينية ذات أبعاد تعبوية مهمة. وحتى وجود بعض المتنبِّئين والمتزعمين شاهد على قدرة هذه الحركات وعلى قدرة قادتها على توفير الفهم والأجوبة والتبصر في مشاكل الناس، وتوفير الإلهام الديني كدافع وكعزيمة لحل هذه المشاكل.

والملاحظ أن نشأة الحركات الدينية وظهورها كثيراً ما كانا متلازمين مع الأزمات التاريخية التي يتعرض لها المجتمع. ولا شك في أن هذا التلازم يكشف عن العلاقة الهيكلية بين هذه الحركات وطبيعة الفترة التاريخية التي نشأت فيها.

إن التغييرات التي تعمل على تحقيقها الحركات الدينية ليست فحسب تغييرات سياسية واقتصادية وعقيدية، بل هي، وفي الأساس، تغييرات تهم جملة التصورات العامة والرموز السائدة. واعتاد القارىء المعاصر عندما يفكر في التحول والتغيير والثورة على أن يفكر قبل كل شيء في التحول السياسي والتغيير الاقتصادي، ولعله لا يدرك تلقائياً أن أعمق التحولات وأبعدها مدى هي التغييرات على مستوى التصورات والرموز.

وهذا هو، بالتحديد، المستوى الذي يتمحور حوله الفعل الديني. وخلافاً للنفوذ السياسي الذي يعمل ويؤثر من الخارج وعبر التلاعب والمناورة والتمويه، فإن الدين يعمل عبر تأويل وتطبيق الرموز التي يتم استبطانها من جانب المؤمنين. ولا بد أن تتم عملية الإستبطان هذه وإلا بطل مفعولها. وتستوجب فاعلية الرموز الدينية قرب الرمز من الشعور العميق لدى الناس.

وهنا تكمن المفارقة: فبقدر ما يقترب الدين من أعماق الناس تراه يصبح مرتبطاً بخصوصيات المكان والزمان، فترتبط الظاهرة الدينية بكيانات محددة وبأطر خاصة: بالعائلة، بالمجموعة المحلية، باللغة، وبالفئة الأقوامية، ويصبح بعد الرمز بعداً خاصاً. ومع هذا، فالقائد الملهم والحركة التي يقودها قادران على صوغ جملة من الرموز والأفكار الجديدة.

إن كل حركة دينية تقوم بصوغ هذه الرموز، لا من عدم طبعاً، ولكن انطلاقاً من إعادة قراءة التراث. ومثل هذه الحركة أكثر استعداداً وحريةً وإبداعاً للأخذ من تقاليد الآخرين وتراثهم من ممثلي كل من الدّيانة الرسمية ومن نمط التدين الطائفي. فالحركات الدينية كنمط تديّن محدد قادرة أكثر من نمط الدين الرسمي على الاستفادة من الإرث الفكري والاجتماعي، كما أنها قادرة على توظيف ذلك من أجل القيام بعمليات التغيير الممكنة.

ثالثاً: الحالة الدينية للمجتمعات

إن علم اجتماع الدين حمل وما زال يحمل آثار أصوله، ذلك أن ظهوره يتزامن مع اللحظة نفسها التي يشعر فيها المذهب الكاثوليكي بأنه بدأ يرتد عن مبادئه وأمهات ركائزه الفكرية والروحية في إطار مجتمع معلمن، تمثل العلمانية الاطار النظري والمرجعي لأغلب ميادينه وقطاعاته.

وليس من قبيل المصادفة إذاً، أن تتسم الفترة الأولى لظهور هذا العلم بتوافر عدد كبير من الدراسات العبادية، وكأن المؤشر هو جملة الطقوس الظاهرة التي تدل «موضوعياً» على الانتماء الى فئة اجتماعية معينة.

في هذا الإطار شرع مارسيل موس (Marcel Mauss) (حفيد دركايم) منذ أوائل هذا القرن في رسم مشروع أو برنامج البحوث الدينية، جاعلاً من البحث الديني أحد الميادين الخصبة لإثراء المعرفة الانسانية بصفة عامة، ولإثراء علم الاجتماع بصفة خاصة. يقول موس:

«إن التغييرات الدينية لا يمكن تفسيرها إلا إذا قبلنا أن التغييرات الاجتماعية تحدث جملة من التعديلات في أفكار المؤمنين ورغباتهم، إلى درجة أنها تمس مختلف أجزاء أنساقهم الدينية. هناك علاقة تفاعلية متواصلة، وهناك ردود فعل لامتناهية بين الظواهر الدينية ووضعية الأفراد داخل المجتمع والشعور والأحاسيس الدينية لهؤلاء الأفراد. وإن كل مظاهر الحياة الاجتماعية، من كثافة سكانية واختلاط أجناس وطبقات وأمم واكتشافات علمية وتقنية ـ كل ذلك له تأثير بالغ في الشعور الديني لدى الأفراد، وهو بالتالي يغيّر الظاهرة الدينية. ومن بين

الأمم قل أن يقدّم بلد كبلدنا ميداناً خصباً للبحث، حيث نلاحظ بكل وضوح نوعاً من الأزمة تمر بها الأنساق الدينية والشعور الديني. فنحن نعلم تقريباً عدد الكنائس التي تمّ بناؤها والمعاهد التي جرى فتحها. فما هي علاقة نمو البناء بنسق السكان المتزايد؟

ونعرف تقريباً جملة المبالغ المالية المصروفة من جانب العامل لمصلحة الشعائر الدينية، كما نعرف أيضاً الأرباح الاضافية للكهنوت والمواريث المتاحة للكنيسة: كل هذه المبالغ تعكس جملة من الحاجات، كما تعكس جملة من الأفعال. وفي خصوص الحج يمكن لنا أن نجمع وثائق من هذا النوع، كما يمكن أن نجمع وثائق حول الإرساليات والبعثات التبشيرية، وبهذه الطريقة نصبح قادرين على قياس سواء فتّيشية، أو بدّية الجماهير (Fetichism) ـ أو التقديس الأعمى، وسواء مدى حماسة المسيحيين للدعاية الدينية. فمن جميع الجوانب تتزاحم مواضيع البحوث الدقيقة. . . إن حالة التدين في فرنسا يمكن أن تُدرس قطعاً بالطريقة نفسها التي يدرس بها الاحصائيون الأوضاع الاجتماعية عبر احصاءات الإجرام»[٥].

إن مقولة موس هذه تشير في الأساس إلى العلاقة الوثيقة بين الأنساق الاجتماعية ومختلف مستويات البنى الاجتماعية وبين الظواهر الدينية؛ وهذه العلاقة هي التي توفر مجالات البحث وتمكّن من إنجاز الدراسات العلمية للدّين. وفي الاتجاه نفسه واصل تلميذه غابريال ليبرا (Gabriel Lebras) (١٨٩١ ـ ١٩٧٠) بخاصة في بحثه القيّم حول «التفسير التاريخي للحالة الكاثوليكية في مختلف جهات فرنسا» ابتداء من سنة ١٩٣١. وفي الوقت عينه أخذ كبيرا مؤسسي التاريخ المعاصر لوسيان فابر (Lucien Fabre) ومارك بلوك (Marc Block) يوجهان بحوثهما نحو دراسة الذهنّيات الجماعية، وفي هذا الإطار ظهر كتابان حول مدخل لتاريخ الممارسة الدينية (١٩٤٥) وكذلك خريطة الممارسة الدينية في الريف (١٩٤٧).

عادت هذه المسيرة الطويلة في السنوات الأخيرة إلى إنتاج أطلس التطبيق الديني[٦] وإلى مرجع الوثائق التاريخية التي تم تجميعها وتحليلها بدرجة وبطريقة اتسمت بالعمق والتأني[٧]. وبالتوازي مع عمليات التعداد والتوثيق هذه ظهرت المقاربة التي تعتمد على مسح الرأي العام والذي تقوم به معاهد مختلفة للإجابة عن استمارات جاهزة. وفي حين يحاول التعداد قياس السلوك، فإن رصد الرأي العام يكشف عن المواقف وبخاصة المواقف الدينية تجاه المعتقدات وكذلك تجاه السلوك.

إن عملية جمع المعلومات بهذه الطريقة المنتظمة والمنظمة والمنهجية عبر عشرات السنين تسمح بإقامة مقارنة تطوّر المواقف الدينية عبر الزمن من ناحية، كما تسمح بمقارنتها بخريطة التعداد من ناحية أخرى.

إن هذه البسطة من المعلومات تمكّننا من القول: إن علم الاجتماع اليوم يمتلك من المناهج والتقنيات وأدوات التحليل، كما يمتلك من الاجراءات الموضوعية ما يتيح له أساسيات

---

(٥) *Année sociologique* (1902-1903), pp. 212-214.

(٦) François André Isambert et J.P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1980).

(٧) F. Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français. xix et xxème siècle* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1982).

المقاربة العلمية للحياة الدينية ومستلزماتها. طبعاً، هذا لا يعني أن علم الاجتماع يعمل من خلال صيغ وأطر نظرية مجردة بل على العكس تماماً، فعلماء الاجتماع يعملون داخل مجتمعات محدّدة، وتتمّ دراساتهم في إطار ثقافات معينة. ومن البديهي أن تتأثر البحوث الاجتماعية بخصوصية الثقافة والمجتمع اللذين تمّت دراستهما.

وما من شك في أن عنصر النسبية هذا في البحث وفي المناهج وفي النتائج يقتضي ضرورة التواضع العلمي في تقديم المقولات العامة، كما يقتضي الحاجة إلى المقارنة المستمرة على الصعيد الدولي.

لذلك سنقدم فيما يلي بعض الملاحظات حول ما وصل إليه البحث في كل من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية.

ففي فرنسا حيث شكلت الكاثوليكية منذ القديم الدّين الرسمي ودين الأغلبية من السكان، أتت الثورة لتجعل منها بلداً يتبنى العلمانية على الصعيد الدستوري ويفصل الكنيسة عن الدولة، مع ضمان حرية المعتقد والضمير لكل مواطن. هذا على المستوى العام، إلا أن الواقع أكثر تعقيداً وتشعباً من ذلك، فقد بقيت فرنسا متأثرة الى حد بعيد بتراثها الديني وبالإرث النظري والمؤسسي لتاريخها الديني. وقد أجري العديد من البحوث وطُبّقت على مختلف جهات فرنسا، فبينّ سلوك الناس وفق متغيرات عدّة كمتغير الجنس والعمر والطبقة والمهنة. وامتدت التحاليل لتظهر العلاقة القائمة بين التنشئة الدينية والممارسة السياسية، كما امتدت البحوث إلى حد الربط بين الانتماء الدّيني بعامة ومختلف ميادين النشاط الأخرى. ومن هذه الدراسات، وانطلاقاً من نتائجها يمكن أن نستنتج نقطتين:

ـ إن المسيحية الكاثوليكية تبقى دين أغلبية الفرنسيين، (في سنة ١٩٨٢ جرى تنصير ٨٠ بالمائة وهي النسبة نفسها التي تعلن نيتها في تنصير أطفالها). وفي الوقت عينه هناك أقلية فقط من الذين يتبعون تعاليم الكنيسة الكاثوليكية. هذه الوضعية تشير إلى أن هناك طريقتين في فهم الكاثوليكية ومقتضياتها، وتكشف هذه الوضعية عن نمطين من التدين في الواقع داخل الديانة نفسها(٨).

ـ من ناحية أخرى، ومع تكوين ثقافة جديدة ليبرالية علمانية وضعانية مرتبطة بالتنمية العلمية والصناعية منذ القرن التاسع عشر في فرنسا، ظهرت الكاثوليكية وكأنها السند للثقافة التقليدية التي تقاوم موجات التحديث وعواصف العصرنة والعلمنة. وفي هذا السياق يمكننا أن نفهم عوامل الصراع الذي قام، هذا الصراع الذي يدّل بكل وضوح على عمق الوجود الكاثوليكي داخل الحياة العائلية وفي صلب العلاقات الاجتماعية.

إن فرنسا المعاصرة هي قبل كل شيء مجال لصراعات حيث تتجابه أطراف متعددة، ولكل طرف بعده النظري الخاص، ولكل ايديولوجيته ولكلّ تصوره للعالم، وله مصالحه

---

(٨) E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel* (Paris: Castermann, 1977).

الذاتية وأهدافه واستراتيجيته، وتمثل الكنيسة أحد الأطراف دون منازع. ذلك أن الطرف الكاثوليكي كان يصطدم باستمرار بمقتضيات المجتمع الجديد وبأشكاله الثقافية الحديثة التي أفرزتها الثورة الفرنسية. هذا المجتمع الجديد الذي تهيمن عليه الدولة الليبرالية والبرجوازية المتنورة مثّل عنصر صدام وتوتر بالنسبة إلى الكنيسة.

إلا أن الوضع تغيّر لما برز الطرف الثالث الذي يتكون من الحركة العمالية الاشتراكية الاتجاه. ومن الصعب، طبعاً، إن لم يكن من المستحيل، فهم الخريطة الدينية لفرنسا المعاصرة دون تحليل مختلف أوجه العلاقة الشائكة بين مختلف الأطراف المذكورة، إذ إن المعتقد أو السلوك الديني لا يمكن فهمه إلا إذا دُرس في إطار كل هذه الأبعاد المتعددة، وفي سياق كل علاقاته بجميع المتغيرات والثوابت اجتماعياً وتاريخياً.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية كذلك، فإن الفصل الدستوري بين الدين والدولة لا يعكس دائماً العلاقات المعقدة بين الكنائس والسلطات:

ـ أولاً، على الرغم من أن المذهب البروتستاني يعتبر كسائر الديانات الأخرى، فهو في موقع مهيمن باعتباره ديانة النخب السائدة، في حين أن الكاثوليك الذين يشكلون الأقلية من حيث العدد ينتمون إلى الطبقات الدنيا داخل مجتمع يديره الـ «واسب» (Wasp) ـ الانكلوساكسوني البروتستاني الأبيض (White Anglosaxon Protestant). وقد برز تأثير الدين في السياسة خلال الانتخابات الرئاسية الوحيدة في هذا القرن، والتي تنافس فيها مرشح كاثوليكي مع مرشح بروتستاني، واتضحت تأثيرات التصورات والمعتقدات الدينية في أشكال الفعل السياسي ولم تتمكن الساحة السياسية من أن تفلت من رواسب العلاقات الدينية.

ـ ثانياً، إن عملية الفصل بين الكنيسة والدولة لا تعني أن المؤسسات العمومية خالية من وجود الحس الديني، بل يمكن القول: إن هذه المؤسسات تعرف جواً من التدين لا مقارنة له، مثلاً، في أوروبا. ومن مؤشرات هذا التدين في أعلى هرم السلطة يمكن أن نذكر أن الرئيس يؤدي اليمين على الانجيل، وأن دورات البرلمان تفتح بتلاوة النصوص الدينية، وكل من الرئيسين ريغان وكارتر لا ينفكان عن ذكر الله في كل أزمة من الأزمات التي تمر بها الولايات المتحدة، بل إنهما يطلبان من الناس العودة إلى القيم الدينية. وقد ذهب ريغان إلى حد مساندة اقتراح بخصوص اعادة واجب الصلاة في المدارس، إضافة الى أن الدولار يحمل الشعار التالي: «بالله نثق» (In God we Trust).

وتلاحظ قوة الكنائس بكل وضوح في الولايات المتحدة على الصعيد الإعلامي أكثر مما تلاحظ على صعيد المؤسسات كالمدارس والمستشفيات والإغاثة، وما من شك في أن الكنائس لها من القوة والفاعلية ما يجعلها قادرة على تعبئة المجتمع من ناحية، وعلى الضغط على الدولة للحصول على تشريعات تتماشى مع معتقداتها وتصوّراتها، ولها من القوة والتأثير ما يسمح لها بالتأثير على الدولة لمنع اصلاحات قد تتعارض مع هذه المعتقدات. ولعل أبرز دليل على ذلك

هـو نجاح الصحـوة البروتسـتانية في تعبئـة «الأغلبية الصـامتة» حـين استعملت جميع تقنيـات اللوبي للضغط على الحكومات والقيام بدور فعال في الانتخابات الرئاسية.

إلا أنه على الرغم من نجاح الصحوة البروتستـانية في ممـارسة العـديد من الضغـوطات لتنتزع لمصلحتها بعض المكتسبات المادية والمعنوية، فإنها لم تنجح، في الوقت نفسه، في فرض وجهة نظرها في ما يخص بعض المسائل كتحديد النسل وعمليات الاجهـاض، علماً بأن هـذه الصحوة حققت تقدماً ملحوظاً في الجنوب بخاصة حيث يجبر الأساتذة عند تعـرضهم لنظريـة داروين التطورية على تقديم عرض حول مسألة خلق العالم كما جاءت في الانجيل(٩).

رابعاً: الدين، الحداثة، العلمنة

يمكن أن تُدرس العلاقة بين الدين والمجتمع، وهي عـلاقة شـائكة معقـدة لا تخلو من العديد من الالتباسات، بالنظر إلى أهم حـدث اجتماعي وثقـافي في الأزمة الحـديثة ألا وهـو: علمنة الثقافة، أي تلك العمليات والآليات الفكرية والعلمية التي أخـرجت الهياكـل الثقافيـة من فضـائها التقليـدي إلى فضاء حـديث أساسـه العلمانية. ويمكن اختصـار مفهوم العلمنـة، أولاً، في نزع القداسـة من أي موقف تجـاه الأشخاص والأشيـاء... أي الامتناع عن ذلـك النوع من الالتزام العـاطفي الذي كثيـراً ما يـرتبط بالاستجـابة الـدينية تجـاه ما هـو مقدّس؛ وثانياً، في عقلنة الفكر، أي تغليب الموقف المعرفي والتفكير المنطقي على النزوعـات العاطفيـة في تنظيم الأفكار والتصورات. إن عملية علمنة الثقافة بما تتضمنه من إزاحة للقـداسة، وبمـا تتضمنه من عقلنة تعني، فيما تعني، أن التصور الديني للعالم لم يعد الاطار المـرجعي الاساسي للفكر، كما تعني أن هناك تصوراً آخر للعالم خالياً من كل ما هـو مقدس ومتكـون من عناصر قابلة للتركيب والاستعمال قد أزاحه وأخذ مكانه.

هنا يطرح سؤال مهم جداً وهو: **إلى أي حد يمكن للعلمنة أن تقوم بإزاحة الدّين؟**

هذا هو السؤال الذي طرحـه المؤسسون الأوائـل، وحاولـوا تقديم إجـابات عنـه، كل بحسب منظومته النظرية وثوابته المرجعية. كـان ماركس وأنغلز يؤمنـان بانقـراض الدين دون أي شـك سواء كجملة من الآراء والأفكـار والمعتقدات أو كمؤسسـات قائمـة، ولكن نظريـة انقراض الدين اتخذت في المنظور الماركسي شكل إقصاء متدرج ومعقد، ذلك أن تقدم المعرفة وحده لا يكفي لتحرير الناس من «الأوهـام» الدينيـة، بل إن «هـذه الأوهام» بـاقية طـالما أن الأوضـاع الماديـة لم تتحول إلى حـركة اجتمـاعية تحـرر الناس من الاغـتراب وتجعلهم يمسكون بعالمهم بوعي وبعزيمة.

(٩) Robert Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper and Row, 1985); Gerhard Emmanuel Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961), and Will Herberg, *Protestant Catholic, New* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955).

وهكذا تكون نهاية الدين مرتبطة بالتحقق الكامل للشيوعية كنمط حياتي شامل مادياً وفكرياً. وكما هو معلوم، فكلٌ من «انقراض الدين» و«التحقق الكامل للشيوعية» جملة من المأمولات وليس من قبيل التنبؤات المبنية على افتراضات قابلة للاختبار العلمي، وجملة من الطموحات وليس استشرافاً اجتماعياً يستند إلى قاعدة علمية واضحة.

إن هذا الاستشراف الاجتماعي متوافر لدى دركايم، ونلمس ذلك أساساً عندما يلاحظ الأشكال المختلفة لتدهور الدين في المجتمعات المعاصرة: زوال السلطة الزمنية للكنيسة بعد فصلها عن الدولة، والطابع التطوعي للفئات الدينية، وعجز المؤسسات الدينية عن مراقبة حياة الأفراد، ورفض المثقفين للكنيسة، وعجز الكنائس عن انتاج المثقفين... إلخ، فكل هذه المؤشرات هي أشكال وتمظهرات تكشف عجز الدين عن القيام بدور فعال في المجتمع المعاصر.

إن هذا الاستشراف الاجتماعي للدين يبيِّن لنا كيف أن الدين نفسه يمكن أن يكون موضوع بحث اجتماعي علمي وتاريخي، ويمكن أن يدرس كتراث، كما يقال في بعض الأوساط الفكرية داخل الوطن العربي.

يقول دركايم: إن الأشياء الكبرى من الماضي، تلك التي كان يتحمس لها آباؤنا لم تعد تبعث فينا الحماسة نفسها، سواء لأنها قد دخلت في الاستعمال اليومي إلى درجة أننا أصبحنا لا نعيها كما ينبغي، أو لأنها لا تستجيب لطموحاتنا الحالية... إن الفكرة التي تتبناها المسيحية حول العدالة والأخوّة الانسانية تبدو لنا اليوم كأنها تترك مكاناً واسعاً شاسعاً للّامساواة غير العادلة، وإن رحمة المسيحية تجاه المحرومين نعتبرها، مثلاً، أفلاطونية. فنحن اليوم نريد رحمة أكثر نجاعة وفعالية. وبكلمة، إن الآلهة القديمة تشيخ وتهرم أو تموت، ولكن هناك آلهة أخرى لم تولد بعد، وسوف يأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخلاق حيث تبرز فيه مثالية جديدة، وصيغ جديدة وسوف تقود هذه المثالية المجتمعات الانسانية من جديد(١٠).

وفي انتظار ولادة آلهة جديدة وبروز المثالية التي أشار اليها دركايم فإن عمليات التوتر بين المقاربة الدينية والطريقة العلمية في فهم العالم ما زالت قائمة، بل هي مستمرة.

ومن الأسئلة البالغة الأهمية في هذا السياق السؤال التالي:

كيف يمكن للدين أن يصمد في عالم تسود فيه الطرق العلمانية للفهم ويلعب فيه، لا العلم فحسب، ولكن أيضاً الفلسفة العصرية والتاريخ وعلم الأخلاق والجماليات الدور الرئيسي نفسه الذي كانت تقوم به الديانات في المجتمعات التقليدية؟ من الأجوبة التي طرحت في هذا المضمار، والمتعلقة بعلمنة الفكر في العالم المعاصر، الجواب الخاص بأدلجة

(١٠) Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, pp. 610-611.

الدين، أي اعطاء الديانة فكرياً ومؤسسياً بعداً ايديولوجياً وفعالية وظيفية. وهـذه هي النتيجة التي تـوصل إليهـا كليفورد غـيرتز (Clifford Geertz) في دراستـه المقارنـة لكل من أنـدونيسيا والمغرب.

ظل الإسلام، بحسب غيرتز، مكتفيـاً بتراثـه الفقهي وبما تـوصل اليـه السلف في باب الاجتهاد؛ وحتى عندما شعر باكتساح الساحة من طرف قوى العلم والحداثة لم يقم بمساهمات وتجديدات فقهية ولا عقائدية تذكر، وإنما حاول تقـديم جملة من الضوابط السيـاسية العـامة يمكن أن يتبعها المسلمون سواء على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك «والمعاملات». ومن شأن هذه «السياسة العامة» أن تتيح طريقـة ما في صـوغ المثل العليـا تمكّن المسلم من التلاؤم والاندماج في عالم لم يعد العالم الذي اعتاد عليه. وقد اتبعت عملية أدلجة الدين هـذه نوعـين من الاستراتيجية:

أ ـ الاسـتراتيجية الأولى: تتمثـل في الفصل المطلق بـين المسـائـل الـدينيـة والمسـائـل العلمية.

ب ـ الاستراتيجية الثـانية: وتتمثـل في اعتماد القـول بأن النصوص الدينية، وبخاصة القرآن، قد سبقت الروح كما سبقت نتائج العلم الحديث وأنها تتماشى معها تماماً.

المقاربة الأولى، تنزع عن العلم أي نوع من الدلالة الميتافيزيقية كما تقوم بالعملية عينها مع الواقع ومع جميع أشكال التفكير العلماني. إن كفاءة العلم، وأسسه النظريـة وآفاقـه المقنّنة لا تهيّئـه إلا لفهم الطبيعـة باعتبـارها نـوعاً من النسق الـدنيوي المغلق عن نفسـه. فكـلٌّ من الإيمـان والعقـل ينفصـلان عن بعضهـا البعض وذلـك حتى لا يُلوِّث الإيمـان وحتى لا يُقيِّـد العقل.

أما المقاربة الثانية، فإنها تعتمد تأويل العلم على أنه لا يكون إلا تفصيلاً لما هـو ضمني في الـدين وامتداد وتخصيص لـوجهة النـظر الدينيـة. وعوضـاً عن أن يكون نمـطاً مستقلاً من الفكر. وهكذا تكون الأركان العقيدية محمية. من أي نوع من التحدي ما دامت غير معرضة للتجـربـة الانسانية، وفي الوقت نفسه يكون العقل المعلمن حرّاً تمامـاً، قادراً عـلى التفاعـل مع هذا العالم الدنيوي وبكل ثقة في أن نتائجه لن تثير أي مشكل بالنسبـة الى المعتقد الـديني لأن هذا المعتقد يتضمن من العناصر ما يحميه(١١).

إن السنـوات الأخيرة أعـادت المسألـة الـدينيـة إلى وعي النـاس وإلى ضرورة الإهتـمام والتحليـل بـالـظاهـرة الـدينيـة، ولئن كـانت الخمسينـات والستينـات تعتـبر فـترة الثقـة في الإيديولوجيات العصرية وقدرتها على التنمية والخلاص، فـإن السنوات الأخـيرة سجّلت عودة المقدّس وبقوة.

---

(١١) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* The Terry Lectures; vols. 3-7 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), p. 105.

فبعـد الفترة الـوضعانيـة التي جعلت المجال الـديني يكاد يختفي تمـاماً من الإهتـمامـات والبحـوث، أصبح البـاحثون اليـوم يكتشفون المقـدس في كل مكـان، وبينما كـانت البحوث الميدانية في الخمسينات والستينات موجهة كلها تقريباً للبرهنة على مقولة ضياع الدين، نلاحظ في الفترة الراهنة أن البحوث الجارية في أمريكا وفي أوروبا تنزع إلى تأكيد التواجد الـديني على امتـداد الفضاء الإجتـماعي في كليته. ولعـل هذا التحـول من التأكيـد على ضيـاع الـدين إلى التأكيد على انتشاره يشكل تحدّياً بالنسبـة الى الوعي النقـدي لعلم الإجتماع: الا وهـو مشكل حدود الموضوع تحت الدرس(١٢).

لقد جابهت الانسانية في أواخر هذا القرن عدة أزمات مختلفة كأزمات الغـذاء والطاقـة والفقر. وما من شـك في أن مثل هـذه الأزمات قـد حدّت من قـدرة البشر على إيجـاد حلول ناجعة لمجمل المشاكل المطروحة عليهم حتى عندما تكون هذه المشاكل واضحة تمام الوضوح. وبالتالي فإن الايديولوجيـا العصرية التي مـا انفكت تحمل شعـارات التحديث والعلمنـة والتي اضطلعت ببناء الدولة العصريـةونحت معالم المجتمـع الحديث وضـمان الرفـاهيـة دخلت هي نفسها في أزمة خانقة عميقة وحادة.

إن الإيديولـوجيا العصريـة على اختـلاف أنماطهـا وأركانها النـظرية ومـا يصاحبهـا من مسلّمات علمية واجتماعية، لم تعجز فحسب أمام التحيات التقانية والحـرب ومشاكـل وقضايـا الفقر، بل ساهمت إلى حد كبير في تبرير التسلط السياسي واللاتسامـح والعنف، وكان نتيجـة ذلك أن فقدت هذه الإيديولوجيا تأثيراتها على الذاكرة الإجتماعية والجماعية، وتضاءلت فعـالية وظائفها بشكل ملحوظ.

وكرّد فعل على ذلك، حصل نوع من التفاعل بين الدين والسيـاسة اتخـذ صيغاً مختلفـة الأبعاد، فهي بناءة في بعض الأحيـان وهدّامـة في أحيان أخـرى. وكمثال للصيـغ البناءة التي اتخذتها علاقة التفاعل بين الدين والسياسة، نذكـر ما يحصـل في أمريكـا اللاتينيـة حيث يعتبر القسيس أن جوهر التدين الحقيقي هو التضامن مع الفقراء والوقوف في صف المحرومين بدلاً من الذهاب الى الكنيسة، واختزال التدين في جملة من الشعائر والطقـوس التعبديـة. وعوضـاً عن الاكتفاء بالإيمان والتعبد، فـإنه من الأفضـل أن يقع التعبـير عن التقوى عـبر المساهمـات لمصلحة المجتمع. كل ذلك يتم في إطار ما يسمى لاهوت التحرير.

أما المثال الثاني لشكل العـلاقة بـين الدين والسيـاسة، فيمكن أن نـورد ـ مثلاً ـ نـزعة بعض الحركات الدينية السلفية التي تتقوقع على نفسها وترفض المفاهيم الجديـدة، كما تـرفض

---

(١٢) Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985); Danièle Hervieu-Lèger, *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (Paris: Cerf, 1986), et Jean Seguy, «Religion, modernité, sécularisation,» *Archives de sociologie des religions*, 61/2 (1986), pp. 175-185.

منظومة الحداثة إجمالاً، وهي في الوقت عينه ترفض العقلانية كنمط تفكير وكمشروع مجتمعي، لا لسبب إلا لأنها فشلت في بعض الميادين.

ويقطع النظر عن هذه الحركات المسيَّسة، فإن هناك نقداً جدياً يوجه إلى الايديولوجيا الحديثة، لعل من أبرزه ذلك الذي تعبّر عنه الحركات الاجتماعية الجديدة، والتي اتخذت لنشاطها ميادين خصبة وجديدة إطاراً لعملها، ولنا أن نذكر بخاصة الحركات الايكولوجية (Green politics)؛ هذه الحركات تشك في جميع السلطات والمؤسسات دينية كانت أو علمانية، وهي حركات تهتم بجملة من الأشيات تتسم بأنها أكثر بدائية وتواضعاً كالانسان، والطبيعة، بل انها تقدّسها، وهي تقف ضد كل أشكال الهدم والعنف والتلوث(١٣).

خاتمة

انطلاقاً من جملة الاشكاليات التي نوقشت في هذه الدراسة، وانطلاقاً من الأشكال المختلفة التي ظهرت عليها علاقة الدين بمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، يمكن القول إن التعددية السائدة في المجتمعات المعاصرة تنتج أشكالاً مختلفة من الإيمان وقد انتصرت أمام التحديات المختلفة التي تجابهها. والشيء الذي لا شك فيه هو أن الدِّين يمثل طريقة من هذه الطرق التي تلجأ إليها المجتمعات الانسانية لتلبية الحاجة إلى الانتماء وتنظيم التجربة الجماعية أمام تقلبات الحاضر ومقتضيات المستقبل. ولكن الدين اليوم لم يعد وحده على الساحة، وعليه باستمرار أن يتعاضد ويتنافس مع العلم والايديولوجيا، وبعبارة أخرى فإن التعددية في العالم الذي نعيش فيه تقتضي من علم الإجتماع أن يعرف العملية الدينية للخلاص الفردي والجماعي وأن يميزها عن غيرها، وأن يقوم بذلك في الظروف التاريخية الخاصة التي تمر بها المجتمعات، وهي ظروف الحداثة «حداثة تسائل نفسها»، ونعني بذلك أن يكون الطموح لا دراسة الدين في حد ذاته وإنما تأسيس علم اجتماع الحداثة الدينية(١٤).

---

(١٣) Richard Falk, «Religion and Politics: Verging on the Postmodern,» *Alternatives,* vol. 13, no. 3 (July 1988), pp. 379-394, and Ashis Nandy, «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance,» *Alternatives,* vol. 13, no. 2 (April 1988), pp. 177-193.

(١٤) Danièle Hervieu-Lèger, «Faut-il définir la religion,» *Archives de sociologie des religions,* 63/1 (janvier-mars 1987), pp. 11-30.

الفصل الثاني

الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين

حيدر إبراهيم علي (*)

مقدمة

رغم أن الدين يطوف فوق كل آفاق الوجود في الوطن، ويملأ مسارب الحياة اليومية وشقوقها، ويتبدى في كل نشاط ويوجه ويراقب كل فعل أو تأمل، إلا أنه يظل مع هذا أقل الموضوعات التي يتناولها البحث والعلم الاجتماعي النقدي العميق في الوطن العربي. وللمفارقة، فقد أعطى الانتشار الديني خلال العقدين الماضيين الظاهرة الدينية حصانة مطلقة وسلطة طاغية ضد أي محاولة لفهم الظاهرة وتفسيرها بعيداً عن الإعجاب أو التملق أو الحذر. لذلك جاءت أغلب الدراسات التي تدعي الموضوعية والعلمية إضافة احتفالية بطريقة لا واعية أو غير مباشرة تدعم المناخ المهيمن. حتى في حالة النقد والعرض المحايد، فالنتيجة هي تضخيم أثر الظاهرة أو إيصالها الى مواضع سيطرة جديدة.

يبتعد علم اجتماع الدين في الوطن العربي ـ حين يوجد ـ عن تناول الظاهرة الدينية ومعالجتها من خلال أدوات نظرية ومنهجية وبحثية متقدمة وناجعة، وذلك لأسباب موضوعية وذاتية. فالمجتمع العربي ما زال يحيط كثيراً من القضايا الاجتماعية الجوهرية والمصيرية بسياج من الممنوعات والمحرمات، وبالذات الدين، والجنس، والسياسة؛ والمجتمع العربي أكثر حساسية بالنسبة الى الدين ـ لو كان هناك تفضيل بين المحرمات الثلاث ـ لأنه بؤرة كل القيم حتى تلك التي تحكم السياسة والجنس. وعلم الاجتماع العربي الذي نشأ ونما في عباءة السلطة ـ راضياً أو مكرهاً ـ لا يستطيع الفكاك بسهولة من حتميتها وضروراتها. أما العامل الذاتي فهو مرتبط بالموضوعي، فقد عجز علم الاجتماع العربي عن تطوير نظرياته ومناهجه وتوسيع ميادينه، وبالتالي خلق تيار فكري مؤثر ضمن نظام الحكم أو بين الجماهير أو حتى المثقفين. وقنع علم الاجتماع العربي في أغلب الأحيان بوضعيته رغم محاولات التمرد التي لم تخرج عن

(*) محاضر في قسم الإجتماع في كلية الآداب ـ جامعة الإمارات العربية المتحدة.

الإطار المسموح بـه. وضمن هذه الـوضعية، لم ينجـز علم اجتماع الـدين الكثـير في الـوطن العربي، مع أن المجتمـع العربي اكـثر حاجـة الى دراسة الـدين من المجتمعات التي بَعُـدَ فيها الدين كمؤسسة وتفكير واتجاه عن كثير من المجالات الحيوية والنظم الاجتماعية التي كان يؤثـر فيها بطريقة ما أو بدرجة معينة.

أما دراستنا هذه فهي محاولة عرض أهم التيـارات التاريخيـة والمعاصرة التي استخـدمت المقاربة السوسيولوجية والانثروبولـوجية في فهم الـظاهرة الـدينية وتحليلهـا وكيفية دراستهـا في المجتمع العربي، ومساهمة الفكر الاجتماعي العربي في ذلك. وتحاول في ثنايا البحث أن تقترح سبـل تعميق المنهج الاجتـماعي ـ التاريخي وتـوسيعه في تنـاول الظاهـرة الـدينيـة في تجليـاتهـا الواقعة، وجوداً ووظيفة.

أولاً: في تاريخ دراسة الظاهرة الدينية ومحتواها

١ ـ البدايات الأولى

بـدأ الاهتمام بـدراسة الـدين من قبل الانـثروبولـوجيين والاجتـماعيين بحسب المنـظور التاريخي ـ الاجتماعي، وخلافاً للمنـظور اللاهـوتي أو الفلسفي ـ متأخـراً، وذلك في القـرنين الثـامن عشر والتاسـع عشر. ويمكن ربط هذا الاهتـمام بـظروف تـاريخيـة تتمثـل في احتكـاك الاوروبيـين بشعوب أخـرى مختلفة مـع ازدياد الـرحلات والكشـوف الجغرافيـة ثم مع بـداية الاستعمار. وقد أثرّ ذلك في العلم والمعرفة بجذب الانتباه إلى الثقافات المختلفـة والمقارنـة بين الثقافات، ومهّد هذا لنشأة النظرية التطورية التي تبحث في أصل الأنواع أو النظم وتـطورها. وهـذا سبب الاهتمام في القـرن الماضي بنشـأة الدين مثـل غيره من الـنظم كالقـانون والعـائلة والسلطة والملكية. ومن هنا كـانت بدايـة دراسة الـدين. وامتلأت الـدراسات الاثنـوغرافيـة بوصف ديانات ما يسمّى الشعوب «البدائيـة» ثم السعي إلى تفسير هـذه الظاهـرة. وتركـزت الكتب حول موضوعات مثل: هل الدين ظاهـرة علمية؟ مـا هي أسباب الشعـور أو السلوك الديني؟ وما هي الأشكال الأولى للدين، وكيف تطورت؟

من البدايات المهمة في نقاش الدين محاولة الاجابة عن السؤال: هل عرفت المجتمعات البشرية كلها الدين؟

هناك اتجاه سائد بأن الدين ظاهرة انسانية توجد حيثما يوجد الانسان، ويذهب البعض الى وصف الدين بأنه شعور فطري أو غريزة، وهذا تفسير له طابع نفسي بحت. ولكن بعض الدراسات ذكر انعدام الدين لدى بعض الجماعات. فقد أشار لـوبوك (Lubbock) الى وجـود جماعات انسانية أولى انعدم فيها كل أثر للدين. كـما أن احدى الكتـابات ركـزت على وجـود قبائل في أمريكا ليس لديها فكرة عن أي كائن أعلى ولا طقوس للعبادة الدينيـة، كذلـك تخلو لغة بعض القبائل من أي اسم للإله. وتعرّض هذا الرأي لهجوم شديـد، ووصل البعض إلى

حد القول بوجود شعور ديني حتى لدى بعض الحيوانات، فهي حين تحس بالموت أو تشعر بقدوم نكبة أو كارثة، تظهر فيها نزعة دينية غريبة. ويرى كامس (Kames) أن «البدائيين»، مهما تكن درجة تمدنهم، لديهم انطباع ما بوجود قوى خفية، رغم عجزهم عن تكوين فكرة محددة عن تلك القوى. وظلت إشكالية وجود جماعات بلا دين قائمة لفترة طويلة في القرن التاسع عشر، حتى أعطى تايلور (Taylor) الدين تعريفاً أولياً بأنه عقيدة بسيطة في الكائنات الروحية[1].

أما بالنسبة إلى السؤال الخاص بـ أسباب الشعور أو السلوك الديني، فقد ركّزت تفسيرات تلك الفترة على الرأي القائل بأن «البدائيين» حساسون فحسب تجاه المشاعر الخارجية، بينما الفهم العقلاني للألوهية يتبع إدراك الانسان بوعيه الداخلي. لذلك بدأ الدين بمعبودات الطبيعة مثل الشمس، والنجوم، والغابة، والجبال وكل ما يضغط بشدة على الأحاسيس ويثير الخوف أو الدهشة أو ربما الحب. وهنا كان موضوع النقاش، هل بدأ الدين أو الشعور الديني بمعبودات فلكية أو حيوانية أو بشخصيات عظيمة ترفع إلى مستوى المعبودات[2]؟ وفسّرت الاحتفالات والموسيقى والقرابين والتعويذات بأن الإنسان أكثر استجابة للشعور من الدافع الفكري إذ يبحث الانسان البسيط عن شيء ملموس يركز عليه.

بالنسبة الى الاشكال الأولى للدين وتطورها، فقد ظهر العديد من الآراء ليس من الممكن عرضها في هذا المقام بسبب كثرتها وإشكالياتها وتداخلها. ولكن يمكن أن نعتمد ـ بقصد التنويه فحسب ـ التصنيف الذي يقسمها إلى نظريات تطورية تضم الاتجاه الحيوي (Animism) الذي يفسر نشأة النفس الانسانية وعبادة النفوس والأرواح، ثم الاتجاه الطبيعي، والاتجاه الطوطمي، والشق الثاني النظريات المؤلهة. ويهمنا في هذا العرض رأي مولر (Muller) ـ رغم الظلال السيكولوجية التي تسوده ـ القائل بأن الدين يعبر عن حقيقة تجريبية. فالدين ينبغي أن يبدأ بتجربة حسية لكي يأخذ مكانه الذي يردّه إلى عنصر مشروع بين معارفنا، وهو يطبق المبدأ التجريبي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة»[3]. ويقصد مولر أن الأشياء المؤلهة ذات أصول في العناصر الطبيعية، والناس هم الذين يضفون على الظواهر الطبيعية القداسة حين تثير فيهم مشاعر غير عادية.

---

(1) Fred W. Voget, *A History of Ethnology* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975), p. 70, and

علي سامي النشار، نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ص ٣٠.

(2) Voget, Ibid., p.71.

(٣) النشار، المصدر نفسه، ص ٧٠ـ٧١، ويعرض المؤلف نظريات تايلور وفريزر ولانج وماريت ودوركايم وغيرهم. أنظر أيضاً:

Raymond Firth, «Magic and Religion,» in: Morris Freilich, *The Pleasures of Anthropology* (New York: New American Library, 1983), pp. 340-360.

خلت الدراسات الأولى عن الدين من الاهتمام بدور الدين في المجتمع، فقد شُغلت النظرية التطورية بمحاولة تحديد أسس للدين في التجربة الحسية وتتبّع مجرى فكرة الألوهية. من ناحية أخرى تنبأ المتطورون في القرن التاسع عشر بألّا تكون للدين مكانة في مستقبل بشرية متنورة. ويرى سبنسر، مثلاً، أن انتشار المعرفة مع صعود المجتمع الصناعي الطوعي يصاحبه فقدان القوة أو السلطة المقدسة. وكجزء من هذه النبوءة، فقد توقّع المتطورون التقدم الانساني والهزيمة الحتمية للفلسفة الدينية الأقل تكيفاً مع النظام العلمي - الطبيعي والعقلاني. ويعتبر «قانون المراحل الثلاث» لأوغست كونت ضمن ذلك التفكير، وهو القائل بأن كل نظام معرفي من المراحل الثلاث يحتوي على فلسفة حياة تتخلل حركة العصر وفكره، ويترك آثاره في ثقافته. وبحسب التجربة الغربية، فقد قيّد الدين الرسمي - الشكلي من الحرية والابداع العقلي. ونجد - بحسب هذا الرأي - المنافسة بين العلم واللاهوت حول عقول الناس، وسينتصر العلم دون شك[4].

يُعتبر دوركايم أول من ركز على الوظيفة الاجتماعية للدين؛ ولكن بعض دراسات الفترة السابقة له، أي مرحلة انتشار التطورية، أشار إلى بعض المساهمات الاجتماعية للدين أو للروحانيات في تطور المجتمع، مثل:

١ - المساعدة كثيراً في تأسيس النظام المدني وصيانته بتقوية الاحترام للحكومة وبالذات النظام الملكي (Monarchy).

٢ - تعلّم احترام الملكية الخاصة.

٣ - المساهمة في قيام نظام اجتماعي ثابت بالتأكيد على احترام الزواج وتقييد الحياة الجنسية.

٤ - تطوير الأمن الانساني بتقوية احترام الحياة.

٥ - إفادة المجتمع بتزويد الجاهل والضعيف وغير الذكي بحافز للسلوك الجيد[5].

لم تصمد فرضيات التطورية أمام الواقع بخاصة فيما يتعلق بالتطور الخطي الصاعد للمجتمعات ودور الدين في المجتمعات الصناعية. ولم تزود تلك الفترة علم اجتماع الدين بنظرية أو نظريات متماسكة وإن كانت قد ساهمت بمادة ميدانية غزيرة ومعلومات مهمة عن الأديان والمعتقدات والسحر والطقوس والأساطير، ساعدت فيما بعد في عملية البحث عن النظرية. ومع ذلك تبقى هذه المقدمة - رغم مدرسيتها - ضرورية كخلفية قبل التعرض للتطور الحديث والمعاصر في البحث عن الأسس الاجتماعية - التاريخية للظاهرة الدينية.

٢ - الظاهرة الدينية وعلم الاجتماع

يتخذ البحث الاجتماعي في الظاهرة الدينية خطاً متعرجاً في تطوره بحسب درجة الاهتمام والاضافات الكمية والكيفية، وغالباً ما يكون ذلك نتيجة ظروف اجتماعية وتطورات

(٤) Voget, *A History of Ethnology*, pp. 149-150.

(٥) المصدر نفسه.

فكرية معينة. ففي بعض الفترات أخذ مثل هذا البحث موقعاً مركزياً في علم الاجتماع، مثل ذلك ما يسمّى الفترة الذهبية لعلم اجتماع الدين التي ظهرت فيها أعمال دوركايم وفيبر وترولتش (Troeltsch). عقب ذلك انحسر الاهتمام في فترات أخرى وبخاصة ما بين الحربين العالميتين، ثم برز موضوع الدين والمجتمع مجدداً خلال الخمسينات، وعاد خلال الفترة الأخيرة ليمثّل مكانة متقدمة في العلوم الانسانية عامة(٦).

تعتبر محاولات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في الوصول إلى شرح الدين ودوره في المجتمع جزءاً من التوجه العام في الانثروبولوجيا الاجتماعية نتيجة التحول من أفكار البناء نحو أفكار الفعل. وهذا بدوره نتيجة تجدد الاهتمام بالتغير الاجتماعي الناتج عن الحركات المتأثرة سياسياً. وافتراض أن القومية أو العالمية سبقت أو اصطحبت أو طبعت بحركات دينية أثار بالتأكيد تفكيراً عميقاً حول الدين، كذلك باعتبار أن بعض جوانب من الدين تلعب دوراً في الحفاظ على أشكال التراتب الاجتماعي والنظام في الحاضر والماضي(٧).

قد يبدو أي شكل من العناية بدراسة الدين اجتماعياً في المجتمع الغربي المعاصر أمراً غير مفهوم، بسبب الفكرة السائدة في بعض تيارات الفكر الغربي بأن تطور المعرفة الوضعية المتزايد وتقدّم الصناعة والتقنية يقللان من قيمة الدين كعقيدة وممارسة طقوس. ومن الملاحظ أن نبوءة زوال الأديان، أو على الأقل تأزمها، لم تتحقق بالصورة التي بشّر بها بعض المفكرين. فقد شهدت اليهودية والاسلام تجدداً، يضاف إلى ذلك انتشار ما اسماه آرون (Aron) ظاهرة «الأديان الدنيوية أو المدنية» الناتجة عن نشوء الدول والأحزاب الشمولية. وقد تميزت «الأديان الدنيوية» الممثلة في بعض أشكال الدول والأحزاب بملامح التنظيم والتفكير الكنسي في أقوى حالاته وعنفوانه قبل الاصلاح الديني. فهناك تدعيم هائل للوثوقيات والمطلقات، إضافة الى تقديس الأجهزة الحزبية مع تعصب شديد يبلغ درجة التصفية الجسدية للخصوم أو المنشقين. وأعادت باسم العلم أشكالاً جديدة للاكراه والامتثالية، وفي الوقت نفسه لم تحقق ما تتوق إليه من الوصول إلى الحقيقة الكاملة. ولكن بقي التناقض بين المقدس والمدنّس في صورة جديدة. ويوظف هذا التناقض في إثارة الحماسة لدى المؤمنين في مساندة قضية ما بـ «الروح» الدينية القديمة نفسها؛ ويتضمن هذا بعض الحركات الاجتماعية التي تتعامل مع قضاياها بطريقة تشابه التجربة الدينية(٨). الشاهد هو أن الحاجة المعرفية والمجتمعية الى الدراسة الاجتماعية للظاهرة الدينية ما زالت قائمة في الغرب حتى حين تتخذ التجربة الدينية أقنعة جديدة.

---

(٦) Charles Y. Glock, «The Sociology of Religion,» in: Robert Merton [et al.], eds., *Sociology Today: Problems and Prospects* (New York; Evanston: Harper Torchbooks, 1959), pp. 153-154.

(٧) Stephan Feuchtwang, «Investigating Religion,» in: Maurice Bloch, ed., *Marxist Analyses and Social Anthropology* (London: A.S.A. Studies, 1984), p. 62.

(٨) ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

عملت دراسات علم اجتماع الدين في الغرب منذ مدة على تحديد ميدان الدراسة وتعريفه. وبالفعل نجد العديد من التعريفات في المعاجم الاجتماعية والمصادر الجامعية. وتنحصر كل هذه التحديدات لميدان العلم ومحتواه في تيارين: الأول، يمكن تسميته منهجاً جدلياً ـ مع كثير من التوسع والتعميم في المفهوم ـ وذلك بسبب تركيزه على التأثير المتبادل بين الظاهرة الدينية والعوامل الاجتماعية والثقافية الأخرى. فتعريف واش (Wach) يقول: إنه «الميدان الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الدين والمجتمع وصور التفاعل بينهما». وهو يرى أن الدوافع الدينية تؤثر وتتأثر بالقوى الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي والتدرج الطبقي. ويؤكد ينغر (Yinger) أن علم الاجتماع الديني هو الدراسة العلمية لتأثير المجتمع والثقافة والشخصية في الدين، كما يدرس أيضاً تأثير الدين في المجتمع والثقافة والشخصية. والمهم هو دراسة العناصر السوسيولوجية والثقافية للدين[9]. أما التيار الثاني، فوظيفي، اذ يتجه مباشرة الى البحث عن الوظائف أو الأدوار التي يقوم بها الدين داخل المجتمع وأثره في بعض النظم والمؤسسات الاجتماعية القائمة أو في عمليات التغير الاجتماعي سلباً أو إيجاباً. ويمتد هذا الاتجاه إلى دوركايم وكتاباته عن أثر الدين في التماسك الاجتماعي. ويبحث هذا الاتجاه في التنظيم الاجتماعي للدين وتحديد مواقفه وعلاقاته مع مكونات المجتمع الأخرى. هناك قضايا سوسيولوجية لا بد من دراستها، مثل موقف الدين من الأشكال الاجتماعية العلمانية القائمة (كالأسرة والقبيلة والشعب والدولة). كذلك ما يكوّنه الدين نفسه من أشكال اجتماعية خاصة (كالطوائف والطرق)، وعلاقات الجماعات الدينية بعضها مع البعض الآخر، إضافة الى علاقة الدين بالسياسة أو الاقتصاد.

من الملاحظ أن علم الاجتماع في الوطن العربي، حين يتطرق الى الظاهرة الدينية، يقصر نفسه على الاتجاه الوظيفي أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر أو التغيرات الحادثة. لذلك ظهرت عناوين مثل الدين والتنمية، أو الاقتصاد؛ الدين والدولة أو السياسة[10]. وليس السبب في هذا التوجه علمياً ولا معرفياً، ولكنه ايديولوجي أو عقيدي. ويعبّر أحد الاجتماعيين العرب عن رفضه اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية، بتقسيمه الباحثين في علم اجتماع الدين إلى مدعّمين، أي مدافعين ومفندين وحياديين، ويرى أن المدعّمين ـ وهو منهم ـ يعتبرون أنه من الخطأ تصّور الدين كظاهرة اجتماعية وتعميم ذلك على كل الأديان، فإن كانت المعتقدات البدائية يمكن أن تكون تعبيراً اجتماعياً مغمضاً، فالأديان السماوية الكبرى هي من وحي الإله على رسله وأنبيائه، والخوض في دراسة جوهرها وأصلها من باب المجازفة الفكرية باسم معرفة نسبية قاصرة لا أكثر ولا أقل. بينما المفندون يزعمون أن الأديان في

---

(٩) قاموس علم الإجتماع، حرّره وراجعه محمد عاطف غيث؛ أعدّ المادة العلمية محمد علي محمد [وآخرون] (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٤٦٣.

(١٠) «المقدمة،» في: غوستاف منشنج، الإجتماع الديني، ترجمة محمد الجوهري، ط ٢ (بون: [د. ن.]، ١٩٦٨)، نقلاً عن: دراسة علم الإجتماع، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

مختلف أشكالها من صنع المجتمع سواء في ذلك من انطلق من الالحاد ونفى الإله أو من اجتهد على مستوى الدراسات الانثروبولوجية الحديثة [١١].

هذه نظرة ذات طابع ثقافي ـ مركزي (Ethnocentric) قد تصلح عند علماء اللاهوت بخاصة في ما يتعلق بتقسيم الأديان الى معتقدات بدائية وأديان كبرى؛ على الرغم من أنه عند البحث الاجتماعي العلمي تعالج بمنهج موحد سواء في ما يتعلق بالشروط الاجتماعية التي انتجتها أو بالوظائف التي تؤديها المعتقدات الدينية. ويوحي الحديث عن المجازفة الفكرية والالحاد ونفي الإله بضرورة البعد عن أي تناول اجتماعي ـ تاريخي للظاهرة الدينية، على الأقل، بالنسبة الى الإسلام والمسيحية واليهودية. كما يفقد مثل هذا الموقف أهم المرتكزات التي يقوم عليها علم اجتماع الدين بسبب عجزه المؤكد عن الوصول الى تعريف شامل للدين وللمتدين، وهذه هي الخطوة الأولى على طريق الوصول الى نظرية عامة في علم اجتماع الدين.

٣ ـ في إشكالية التعريف والتنظير

يحدد التعريف المستعمل لتفسير الدين أي نظرية يمكن استخلاصها ـ كما أسلفنا ـ بهدف التفسير والفهم، على الرغم من أن مفكراً عظيماً مثل فيبر يحاول تجنب هذه البداية بسبب الصعوبة والمشكلات التي قد تواجه الباحث، حين يقول:

«لكي تعرّف الدين، أي ما هو الدين، هذا ليس ممكناً من بداية العرض. ويمكن محاولة التعريف ـ إن وجد ـ عند خاتمة الدراسة»[١٢] ولكن لا بد من التعريف لكي ندرك ماذا ندرس أصلاً. وهنا يأتي تعريف دوركايم المتداول الذي يبدأ بخاصية العقائد الدينية التي تصنف كل الأشياء إلى مقدس ودنيوي، أو الديني والعلماني. هاتان المجموعتان منفصلتان في أفكار الانسان، وهذا ما أعطاه أساس التعريف. ويخدم المقدس وظيفة ربط الناس بعضهم ببعض في وحدة أخلاقية، ومن هنا يبدأ تعريف الدين بأنه: «نظام موحد من العقائد والممارسات ذو صلة بالأشياء المقدسة، وتوجد أشياء منفصلة وممنوعة، والعقائد والممارسات التي توحد في وحدة أخلاقية تسمّى الكنيسة وتضم كل الملتزمين»[١٣]. واهتم دوركايم أكثر بتلك الجوانب التي لها وظيفة اجتماعية، ولذا لم يهتم بالعناصر الخاصة بالتجربة الدينية. وتثار تساؤلات حول تعريفه لأن الصلة ضعيفة بين الممارسة والعقيدة الدينية في المجتمعات المعاصرة: ففي بعض المجتمعات تظهر نسب عالية للعقيدة الدينية ونسبة قليلة للنشاط الديني. وفي الولايات المتحدة، مثلاً، تظهر معدلات عالية نسبياً في التردد على الكنيسة يصاحبها تدنٍ في نسبة العقيدة الدينية[١٤].

---

(١١) رشدي فكّار، علم الإجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا: معجم موسوعي عالمي، ط ٢ (باريس: دار النشر العالمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٢١٨.

(١٢) Ian Thompson, *Religion* (London: Longman, 1986), p. 14.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

نهلت غالبية الدراسات بعامة، وكل الدراسات الوظيفية من هذا التعريف. ويظل نقد غيرتز (Geertz) صحيحاً في ما يتعلق بالتقدم النظري للتناول الاجتماعي والانثروبولوجي للدين في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية؛ إذ يقول: إنه ليس ثمة إضافات نظرية ذات أهمية لاعتماد الاجتماعيين على المفاهيم السابقة والتقاليد الفكرية الموروثة من دوركايم وفيبر ومالنوفسكي وفرويد؛ وهذه بدايات ضرورية لأي نظرية اجتماعية وانثروبولوجية للدين بهدف وضعها في سياق معاصر أوسع. ولكن التوقف عند بعض التفسيرات للطقوس والشعائر وربطها بوظائف اجتماعية أقنع الكثيرين داخل المهنة وخارجها بأن الاجتماعيين والانثروبولوجيين مثل اللاهوتيين كرسوا جهدهم لإثبات تميز المشكوك فيه وسقطوا في الأكاديموية (Academicism) التي تؤكد إنتاج السابقين دون تجديده[١٥].

ينقد فيرث (Firth) التعريف والتنظير الدوركايمي حين يطرح مشكلة فهم الدين كمقولة متميزة ونوع من النظام أو المؤسسة. وفكرته هذه خطوة أبعد من معاملة الدين مع غيره من النظم الأساسية في المجتمع مثل السياسية والاقتصادية والقانونية، كمتطلب وظيفي أوّلي للكل الاجتماعي. وللدين ـ بحسب تحليل فيرث ـ علاقة بالنظم الأخرى، ولكنه في ذاته نظام للرموز يتمكن الأفراد بواسطته من جعل تجربتهم معقولة بحسب الغايات الانسانية الأساسية. وهكذا يتجلى الدين لدى فيرث في الأصل كمشكلة للمعنى وذلك في علاقته مع النظم الأخرى وفي ذاته كنظام رموز ترجع الى بعضها الآخر[١٦]. ويمهد هذا التدخل من فيرث لعرض تعريف آخر يهتم بالدين كنوع من الايديولوجيا أو من وجهة أخرى كنظام أو نسق ثقافي (Cultural System). يبدأ التعريف القائل بصلة الدين والايديولوجيا بالقول: «الدين حقيقة مشتركة، فهو نظام أو نسق أفكار عن الحقيقة وطريقة الاتصال (أو تواصل) هذه الأفكار. ويمكن وضع ذلك بطريقة بنائية أو ثقافية أخرى بأن الدين نظام لمقولات أو تمفصل نظم عديدة من المقولات تتجلى في رموز وطقوس؛ ويمكن بواسطة وسائلها أن تعيد تعريف العالم ككل وتصنيفه. سواء أضفنا إلى ذلك الفرضية القائلة بأن الكليانية (الشمولية) تميز الأفكار الدينية أكثر من الأفكار الأخرى، أو أن الكليانية المرتبطة بنواهٍ أخلاقية هي خصوصية هذه الأفكار، فالدين جزء من الايديولوجيا»[١٧].

وعلى الرغم من ارتباط مفهوم الايديولوجيا الوثيق بالفكر الماركسي، إلا أنه من الممكن أن يكون مفيداً كنقطة بداية منهجية لكثير من الباحثين ذوي التوجهات المختلفة. فالدين جزء من الايديولوجيا لأنه نظام رموز يوجه الفعل نحو الغايات النهائية وإلى حقيقة عليا. إن الدين ـ كما يقول ورسلي (Worsley) ـ مثالي، كما انه اجتماعي. ومهمة علم الاجتماع ـ بحسب دومونت (Dumont) ـ أن يجد علاقة تكاملية ومتغيرة بين الجوانب الايديولوجية وغير الايديولوجية في الحقيقة الاجتماعية. فالايديولوجيا موضوع مركزي في ما يتعلق بالحقيقة

---

(١٥) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books Inc. Publishers, 1973), pp. 87-88.

(١٦) Feuchtwang, «Investigating Religion,» pp. 63-64.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الاجتماعية ككل والانسان يتصرف بوعي ولدينا وصول مباشر الى الجانب الواعي من فعله[18]. المطلوب في حالة اعتبار الدين شكلاً من الايديولوجيا اعطاؤها التركيز الاجتماعي والسياسي المناسب إضافة الى تحديد مفهوم الايديولوجيا وتوسيعه بحيث لا يعني بالضرورة أي محتوى محدد (مثل الزيف أمام الحقيقة العلمية)، ودون ادعاء أن العقائد حققت درجة معينة من التماسك والوضوح. فالايديولوجيات ظواهر اجتماعية تتضمن أفكار الحياة اليومية والتجربة، وتوضح التعاليم الفكرية (أي وعي الفاعلين الاجتماعيين) ونسق الأفكار المؤسسة وخطابات مجتمع معيّن[19].

يرى ثربورن أن كل الايديولوجيات تعمل في رحم (Matrix) مادية من التأكيدات والجزاءات، وهذه الرحم تحدد علاقاتها فيما بينها. ويطرح الدين مشكلات خاصة حول رحمه التأكيدية ـ الجزائية، وذلك لأن الأديان تكتسب أهمية متميزة بسبب: (أ) الأجوبة التي تعطيها عن الأسئلة الوجودية حول الشرط الانساني الواعي، أي معنى للحياة، (ب) تعليلها الأصول التاريخية والنظام الطبيعي والحوادث المعاصرة، (ج) السلطة التي تمنح بإعطاء المعرفة «الحقة» لما يسيّر العالم[20]. ويضيف أن انتصار دين من الأديان على ايديولوجيات أخرى يتضمن دائماً صراعات اجتماعية مهما كانت القوى «المصارعة من خارج الأرض». فالمحدد المباشر الأقرب في تأكيد دين من الأديان وهزيمة المعارضين، هو السلطة الدنيوية المتصوفة القوى الاجتماعية التي ارتبط بها هذا الدين[21]. ويخلص ثربورن إلى أن «للأديان جذورها الأعمق في المظاهر الوجودية للذاتية الانسانية. ولكن قوة الدين فوق الطبيعي أو ضعفه (. . . .) هذا تحكمه تأكيداتها وجزاءاتها الأرضية في مجابهاتها مع ايديولوجيات وجودية أخرى، دينية أو علمانية»[22].

هناك اتجاه قريب من التيار السابق الذي يدرج الدين في الايديولوجيا بمفهومها المرن والشامل، يتزعمه غيرتز ويركز على البعد الثقافي للتحليل الديني. ويتجنب غيرتز الجدل حول الثقافة في ما يتعلق بالظاهرة الدينية، ويعرض معنى يخلو ـ بحسب رأيه ـ من الغموض الشديد: «تعني انتقالاً تاريخياً لنمط المعاني متجسداً في رموز، نظام من المفاهيم الموروثة المعبّر عنها في أشكال رمزية يستطيع بواسطتها الناس أن يتواصلوا ويواصلوا يطوروا معرفتهم عن الحياة، أو اتجاهاتهم حول الحياة»[23].

فالدين نسق للرموز التي تعمل على إنشاء أمزجة ودوافع قوية ومنتشرة ومستمرة لدى

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٩) Kenneth Thompson, *Beliefs and Ideology* (New York: Tavistock Publications, 1986), p. 15.

(٢٠) جوران ثربورن، إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, p. 89.

الناس من خلال تكوين مفاهيم للنظام العام للوجود، وتغلّف هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة تجعل الأمزجة والدوافع تبدو واقعية. وكما يتحدث دوركايم عن الوظائف الاجتماعية، يشير غيرتز الى وظائف الدين الثقافية. فأهمية الدين بالنسبة الى الانثروبولوجي تكمن في قدرته على أن يخدم الفرد والجماعة كمصدر لمفاهيم عامة لكنها محددة عن العالم والذات والعلاقات بينهما. ومن هذه الوظائف تنبع الوظائف الاجتماعية والنفسية، ثم تنتشر المفاهيم الدينية أبعد من سياقها الميتافيزيقي المحدد لتعطي الأفكار العامة اطاراً يظهر ضمنها مجال واسع للتجربة الفكرية والعاطفية والاخلاقية وليس الدينية فحسب[24]. لذلك يظهر الأثر الديني ـ بحسب غيرتز ـ في البحث عن الدور الاجتماعي والنفسي للدين حيث تتلون رؤية الناس للمنطقي والعملي والانساني والأخلاقي بأفكار عما يسميه الحقيقي حقيقةً (Really Real) وإلى أي مدى تفعل الأفكار، ذلك لأنه في كثير من المجتمعات تبدو آثار الديني شاملة وفي أخرى محدودة، ويظهر مدى عمق الأفكار الدينية. فهناك سطحيون، وهناك من يطبّق دينه على كل منحى في الحياة. وبأي فعالية؟! أي ما يطلبه الدين وما يفعله الناس.

من المساهمات الملحوظة لغيرتز ضرورة الكشف والتعرف إلى الفرق الكيفي ـ تطبيقاً وليس المتعالي ـ بين الدين الصافي كما يجب أن يكون أو كما هو في النص، وبين الدين المطبّق، ويدخل ضمن هذا ما يسمّى أحياناً الدين الشعبي. ويعني ذلك الفرق بين ما يُفترض أنه التعامل مع الحقيقي حقيقةً وبين ما يعتقده الشخص الممارس أنه قد كشف عنه. والهدف الأساسي في دراسة الدين اجتماعياً هو:

١ ـ تحليل نظام المعنى المتجسد في الرموز التي تجعل الدين صحيحاً.

٢ ـ صلة هذه النظم بالعمليات الاجتماعية البنائية والنفسية. وكثيراً ما تتجاهل الدراسات الاجتماعية العنصر الثاني، ولن تكون الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية للدين ذات فائدة علمية إلا عندما نصل إلى تحليل نظري للفعل الرمزي يمكن مقارنته في تعقيده بما لدينا من تحليل اجتماعي ونفسي للفعل[25].

ويوصلنا العرض السابق إلى وجود صلة وثيقة بين علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الدين. يقول بعض الباحثين الذين اهتموا بالتأسيس الاجتماعي للحقيقة الدينية: إن علم اجتماع المعرفة يشترط علم اجتماع اللغة؛ وعلم اجتماع المعرفة دون علم اجتماع الدين مستحيل، والعكس صحيح. وعلم اجتماع المعرفة يفهم الحقيقة الانسانية كحقيقة مكونة اجتماعياً، وهنا يلتقي مع الفلسفة، لأن تكوين الحقيقة كان قضيتها المركزية، ولأن اهتمام الفلسفة بهذا الموضوع قد قلّ؛ فعلم الاجتماع هو الوارث المنطقي لهذا الميدان، ولا بد له من حوار مع الفلسفة والتاريخ لفهم العلاقة الجدلية بين الحقيقة الاجتماعية والوجود الفردي في

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

التـاريخ، وهـذا يحمي الباحثـين من السقوط في الاجتـماعويـة (Sociologism) أو النفسـاويـة (Psychologism)[٢٦].

جرت العادة عـلى اعتبار المعـرفة والعقيـدة شيئاً واحـداً على أسـاس أنهما طريقـة تفسير وعقلنة، وإعطاء معنى للعـالم المحيط بالانسـان. ولكن في دراسة لستـارك وغلوك (Stark and Glock) يرد رأي مختلف. ففي محاولة لتعريف الدين ومواجهـة الاختلاف حـول ذلك طـوّر الكاتبان عدداً من الأبعاد المـركزيـة للتدين (Dimensions) تحتـوي على العقيـدة، والممارسـة، والتجربة، والمعرفة، والنتائج. فبعـد العقيدة يعـترفان بـأن الشخص المتديّن لـه نظرة خـاصة ويؤمن بالعقائد الأساسية لدين ما (الوحي أو البعث، مثلاً)، كذلك له ممارسات معينـة (مثل الحج والصلاة). ويضع بعد التجربة في اعتباره أن الأديان تميـل إلى توقعـات تختص بتجربـة مباشرة مع قوى فوق طبيعيـة، يعني بعد المعـرفة أن يمتلك المـرء درجة من المعلومـات والفهم لأسس دينيـة، وأخيراً كـل هذه الأبعـاد لها نتـائج اذ يُفـترض في المتدين أن يكـون لـه سلوك متوقع[٢٧]. يقول ستارك وغلوك إنه على الرغم من وجود صلة وثيقة بين العقيدة والمعرفـة، الا انهما منفصلتان أحياناً، لأن معرفة الانسان قد لا تقود دائماً الى العقيدة، وفي الوقت نفسه قـد تقوم العقائد على معارف ضئيلة.

هناك فكرة دينية مهمة، أو على الأصح هي أُس الفكـر الديني، إذ تمثـل مشكلة محددة للبحث اجتـماعياً عن الـظاهرة الـدينية، وهي فكـرة المتعالي أو مـا فوق الـطبيعي أو ما فـوق الانساني أو الاجتماعي. كيف تتعامل الدراسة الاجتماعية مع هذه الفكرة أو الحقيقة غير المادية أو غير العيانية أو الملموسة؟ وهذا ما يفسر الاتجاهات التي اعتبرت الدين وهماً جماعياً لتخفيف الألم والهـرب من العالم الواقعي. ولكن مثل هـذا الموقف لا يلغي دور الفكـرة ولا يعفي من التعامل معها بغضّ النظر عن قبولها أو رفضها. وينطلق كثير من الدراسات الاجتماعية من أن للخـطاب الديني جـانباً بـاطنياً أو داخليـاً لا بد من تحليله وفهمـه بأدوات علميـة ووضعيـة. وتحـاول دراسات أخرى التكيف مع هذه الفكرة غير المادية وقبولها بطريقة أو بأخرى.

يعالج الاجتماعيون في حالات كثيرة فكرة المتعالي على أنها حاجة نفسية، ويتـطلب هذا التفسير بدوره تحديد الشروط الاجتماعية والثقافية للحاجات النفسيـة، ولا يحل الاشكـالية الا اذا اعتمدنا على التحليل النفسي الفردي القائم على الخوف أو الأمل أو الرجاء في مواجهـة ما فوق الطبيعي. يفترض سبيرو (Spiro) إمكانية الالتفـاف حول الإشكـالية بـاستعمال تعـريف يقول: «إن الدين مؤسسـة أو نظام للتفاعل المنمط ثقافياً أو التفاعل الثقافي المنمط مع الاعتقاد بوجـود كائنـات عليا مفترضة ثقافياً»[٢٨] فهو قد وضع صيغة مفترضة ليتجنّب قبول الحقيقة غير المادية. ولكن كـما يقول فوشتوانغ (Feuchtwang)؛ إن هذا يؤجل فقط مسـألة انتـاج مفهوم للدين تكـون فكرة

---

(٢٦) P. Berger and T. Luckman, *The Social Construction of Reality* (London: Penguin Books, 1972), pp. 207-211.

(٢٧) Thompson, *Religion*, pp. 15-16.

(٢٨) Feuchtwang, «Investigating Religion,» p. 63.

الكائنات فوق البشر فيه قابلة للشرح، لأن العقيدة أو الافتراض مقولة حقيقة لا بد من شرحها ما دمنا نأخذ بوجهة نظر الذات عن الحقيقة ونضمنها في تعريف الدين كتفاعل. ولا بد أن نتعامل مع الذاتية نفسها كموضوع ولا نتركها خارج حدود البحث لأن الكائنات فوق البشر ستكون في أقنعة كثيرة مفترضة في العلم الاجتماعي[٢٩].

هناك عدد من الاجتماعيين يرون أن أي مفهوم لدراسة الدين لا يعني بالضرورة خطأ التأكيدات والتعبيرات الدينية أو غموضها. ولكن يجب التفرقة بوضوح بين «اللاهوت كجزء ودفاع عن الايمان وبين علم اجتماع المعرفة والعقيدة منظوراً اليه كتحليل محايد لطبيعة توسطات ثقافية بين البناء الاجتماعي والوعي». ويقول دكسون (Dixon): إن فكرة الفهم الاجتماعي للدين تقتضي مجرد التقمص وليس الالتزام والموافقة مع صعوبة الفصل بينهما. فالمتدين قد يرى أن التحليل الاجتماعي للعقيدة يغفل جوهر المعنى الديني. ولكن المطلوب هو التعامل مع العقيدة والممارسة كمعطيات تحتاج الى شرح وليس مجرد تجربة، وهذا يعني معالجة المعاني «والحقائق المزعومة» لدى المشاركين كجوانب لا يمكن اختزالها أو تحجيمها في الخطاب[٣٠].

تناول كثير من الاجتماعيين التدين كمقابل للظاهرة الدينية، ولكنه عُرف عند البعض بمصطلحات في عقيدة الايمان بقوى عليا تؤثر في الانسان. ورفض آخرون هذا الرأي لأن مثل هذا الميدان تقليدي (أقرب الى اللاهوت)، وعلى علم الاجتماع الديني أن يبحث في أنساق أو نظم العقيدة بعامة والطرق التي يفسر بها الناس العالم. وتعرّض هذا الاتجاه لنقد شديد باعتبار أن الدراسات التي تتبنى ذلك التعريف تركز على مصطلحات الكنيسة أو المؤسسة الدينية، ووصفها البعض بأنها تنويع ديني لأبحاث السوق (Market Research) وبأنها جاءت تحت مساندة الكنائس القائمة وتشجيعها[٣١].

يعمل أحد اتجاهات علم اجتماع الدين على مواجهة اشكالية المتعالي بالدعوة الى بحث الظاهرة الدينية ودراستها اجتماعياً من خلال الأفراد المتدينين، وكيف يدرك ويمارس الفاعلون الاجتماعيون (Social actors) الدين، دون مساءلة حقيقة عقائدهم. وتمثل فكرة الأبعاد المركزية ـ مر ذكرها ـ شكلاً لهذه الاتجاهات لأنها تدرس الأشخاص المتدينين. يرى هذا الاتجاه أن المقولة الدينية ذات طابع عام ويمكن أن نفهم طبيعتها بالرجوع الى الناس أنفسهم والذين يسلكون ويعملون دينياً. ولكن هل يطرح الفاعلون دائماً أسئلة عن الكائنات العليا والآلهة وما بعد الحياة؟ ينفي ورسلي ذلك الافتراض اعتماداً على دراسة نادل عن النوبا (Nupe). فالباحثون لم يهتموا بأفكار عن قوى فوق بشرية. كما يرفض فكرة نادل بأن الدين نوع من التجربة لأن أغلب المتدينين لم يمروا بالتجربة، لذلك يجب البحث عن نوع معين للمعنى. ولكن مقولات الفاعلين تضمنت كائنات غير خاضعة لبحث العلوم، ولا يستطيع علم الاجتماع تعريف مقولات وافتراضات الفاعلين في مصطلحات مادية وتجربة ونظريات

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٠) Keith Dixon, *The Sociology of Belief: Fallacy and Foundation* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 105-106.

(٣١) Thompson, *Religion*, p. 17.

مختبرة، وذلك لاعتماد علم الاجتماع على مرجع أولي لأفكار الفاعلين الاجتماعيين، أي على ذاتيتهم (Subjectivity) فالذات، أو الذاتية، هي بداية لعلم اجتماع يحترم الخصوصية والطبيعية غير المعلومة لجوهر الفعل الاجتماعي، كذلك الذات وعبادتها وتوجهها الخيالي. ومن أجل تجنب القصور في علم الاجتماع الديني لا بد من الاجابة عن السؤال: ما هي التكوينات الاجتماعية التي انتجت الظروف التي صارت فيها تلك الذاتية أو الذاتيات ممكنة كمقولات وافتراضات[٣٢].

يربط بعض دراسات علم اجتماع المعرفة، وبالتالي الدين بين الايديولوجيا والفاعلين الاجتماعيين من منظور آخر. فألتوسير يقدم سير العمل الأساسي في كل ايديولوجيا بأنه يتضمن مخاطبة الأفراد كذوات واخضاعهم للذات (قوة خاصة أو نظام خاص). فعملية الايديولوجيا تتضمن «تكوين وهيكلة كيف يحيا البشر الكائنون حيواتهم بوصفهم مبادرين لأفعالهم واعين ومفكرين في عالم مبنيين وذي معنى»[٣٣]. وتعمل الايديولوجيا كخطاب يتوجه أو يستجوب (Interpellation) الكائنات البشرية كذوات. هناك أيضاً ذوات جماعية مثل الطبقات والكيانات المتضامنة. وهذه علاقة جدلية: خادمو، وصانعو شيء ما يسميه ثربورن - الاخضاع (Subjection) والتأهيل (Qualification) ويتضمن عمل الاخضاع - التأهيل ثلاثة أشكال أساسية للمخاطبة الايديولوجية. فهي تخضع أو تؤهل الذوات بأن تحدثهم عما هو موجود (العالم، الطبيعة، الآخر)، وتربطهم به وتجعلهم يتعرفون إليه، وعما هو جيد (صحيح، عادل، جذاب، مفرح والعكس)، وعما هو ممكن وغير ممكن لكي يتشكل حسناً لقبول التغير في العالم[٣٤].

يعني ما تقدم أن ينصبّ البحث الاجتماعي عن الظاهرة الدينية على تحليل ما يعتقده الناس أو الفاعلون الاجتماعيون (الذوات) وفهمه. وهذه أيضاً مهمة صعبة لا يساعد في فهمها شرح الثقافة أو الايديولوجيا كما تظهر وتبدو لنا. فالناس - كما يقول نيدهام (Needham) - لا يعتقدون بالضرورة في ما تعلمهم أو تدربهم عليه ثقافتهم. ولا بد من نقلة في طرح الأسئلة تتخطى الاهتمام الأحادي بالذاتية للفاعل الاجتماعي كما «تظهر في تحليل نظم العقيدة الدينية والرؤية للعالم والارتباط بنظام كوني. . . الخ التي سادت علم اجتماع الدين». وحل سؤال: ما هو الدين/ الايديولوجيا في منظور الفاعل الاجتماعي؟ محل سؤال ما هي الآثار الدينية/ الايديولوجية للظاهرة الدينية في المجتمع[٣٥]؟

ما تقدم محاولة لعرض الاتجاهات المهمة والسائدة في علم الاجتماع التي حاولت البحث

---

(٣٢) Feuchtwang, «Investigating Religion,» p. 65.
هناك أنواع عديدة من الذاتية مثل فعل الذات، الذات المتأملة وممارسة التجربة.

(٣٣) ثربورن، إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا، ص ٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٧، و Thompson, *Beliefs and Ideology*, p. 15.

(٣٥) Thompson, Ibid., pp. 123-124.

عن نظرية عامة يمكن أن يستدل بها على فهم الدين كظاهرة اجتماعية تضع في الاعتبار التطور المعرفي المعاصر، فهي لا تختزل الدين الى عبادة المجتمع - كما فعل دوركايم - وفي الوقت نفسه لا تقوم على ذاتية فردية أو مجرد الأخلاقية الاقتصادية لدين ما (مثل فيبر)، وتتجه النظرية الاجتماعية للدين نحو المعنى والممارسة والفعل. وتحتاج أي دراسة اجتماعية للدين الى استخدام المنظور الثقافي والاستعانة بعلوم انسانية أخرى مثل الفلسفة، والتاريخ، والقانون والأدب. ويحسب قول بريان تيرنر (Turner): «فقد سقط علم اجتماع الدين في موقع التنظير الأحادي نتيجة لإهمال نقاشات الماركسية الجديدة حول الايديولوجيا، أو مناقشات البنيويين الفرنسيين حول الذاتية والسلطة، ونقاش المدرسة النقدية للمعرفة الدولة والشرعية»[٣٦].

لم تتعرّض الصفحات السابقة لماكس فيبر - رغم أهميته - على أساس الرجوع اليه في جوانب تطبيقية تعنى بدراسات مجتمعات وأديان بعينها، ومن خلال ذلك تناقش آراؤه ومواقفه الفكرية. وهي لم تستعرض الاجتماعيين الذين اهتموا بالجوانب الخاصة بالمشكلات الدينية العملية واعتمدوا على مناهج تخلو من الاضافة النظرية المبتكرة على الرغم من براعة طرقهم البحثية مثل لوبرا (Le Bra) وفورستنبرغ (Forstanberg) ونيبهر (Niebuhr) وغيرهم. وهذه مساهمات تندرج بطريقة أو بأخرى ضمن التيار الوظيفي الذي يبحث عن آثار الدين في جوانب الحياة الاجتماعية المختلفة دون عناء عميق في تعريف الدين أو حتى المتدين بطريقة علمية دقيقة، على الرغم من أن لبّ تلك الدراسات هو المتدين وسلوكه واتجاهاته.

ثانياً: الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الاسلامي

١ - في الفكر العربي وظاهرة الدين

يعالج هذا البحث الظاهرة الدينية في المجتمع العربي - الاسلامي كعامل محدِّد أو مؤثِّر في توجيه الفكر الاجتماعي العربي - الاسلامي في دراسة الظاهرة الدينية كموضوع أثار اهتمام الباحثين من داخل المجتمع أو خارجه. فقد أثّر الدين في المعرفة والبحث في المجتمع العربي من حيث اختيار النظريات والمناهج والميادين. ووضع الحدود التي لا تتعارض مع تعاليم الدين وروحه. وفكرة العلم النافع وغير النافع التي ترد في التراث كثيراً تعبّر عن تدخّل الدين أو توجيهه المعرفة المطلوبة حتى تأتي ملبية الحاجات المجتمعية والفكرية، ولكي تحافظ على الوحدة والتماسك في كثير من الأحوال. وقد كانت كلمة العلم والعلماء، وما زالت - في بعض الحالات - ترتبط بالمعارف الدينية وأهلها. أما الظاهرة الدينية، الموضوع، فقد ظلت خارج ميدان الدراسة العلمية لأنها تتضمن فوق البشري والمتعالي. وتنتهي حدود أي دراسة عن الدين عند الشرح أو التأويل الذي يمكّن الدين من مسايرة مستجدات التاريخ والتطور.

أخذت دراسة الظاهرة الدينية حيزاً كبيراً في الفكر العربي - الاسلامي المعاصر، ولكن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

علم الاجتماع في الوطن العربي بتعريفه ومحاولاته المعروفة في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية والبحثية لم يساهم بقدر وافٍ في دراسة الظاهرة الدينية بوسائلة وتحليلاته الخاصة رغم اهمية الظاهرة. لذلك يشمل الفكر الاجتماعي في هذا العرض تخصصات عريضة من العلوم الانسانية النظرية التي جذب اهتمامها جانب ما من الدين، وتناولته بمناهجها ومنظوراتها.

كذلك نعني بالتفسير الاجتماعي ـ التاريخي للظاهرة الدينية الاجابة عن نشأة الدين ووظائفه وتوظيفه، بتتبع التطور الزمني والسياق الاجتماعي والثقافي للظاهرة. ونستطيع القول، بحسب الفهم المعروف لعلم الاجتماع والمقصود من الدراسة الاجتماعية للدين، إن الميدان في كليته ما زال بعيداً عن البحث والتناول رغم وجود دراسات عديدة بالذات الفلسفية والفكرية والسياسية في الفترة الأخيرة جاءت تبحث في عجلة عن الواقع الذي تنامت ضمنه الاتجاهات والتيارات الدينية.

هذا قصور في علم الاجتماع العربي، وشكل من ملامح أزمته الراهنة، إذ يفتقد التحليل السوسيولوجي ظاهرة البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي الذي تتفاعل وتنمو الظاهرة داخله، وتعالج غالباً كموضوع لا تاريخي، مجرد خارج المجتمع. ودراسة الظاهرة الدينية اجتماعياً مثال ساطع على هذا التناول الناقص الذي لا يتعرض للتأثير المتبادل بين الدين وبقية الظواهر الاجتماعية والمجتمع الكلي. وتنطبق هذه الملاحظة على الدراسات الحالية. وكما يقول احد الاجتماعيين، فقد أخفقت أغلب الدراسات التي بحثت الحركات الدينية في الوطن العربي في البحث عن الإجابة عن سؤال مهم هو: على أي واقع نشأت تلك الحركات باعتبارها حركات احياء ديني؟ وبالتالي جاءت مجرد وصف اجتماعي يخلو من التحليل[٣٧].

يمكن أن نعيد أسباب انتشار هذا التناول التناقصي الى ظهور منهج أو دعوة الى منهج يتضمن العقيدة او الايديولوجيا الدينية كجزء أساسي. وهذا يجعل من الدراسة الموضوعية للدين أمراً مستحيلاً إذ يكون الباحث ملاحظاً مندمجاً وليس مجرد مشارك في الظاهرة، وبالتالي تأتي النتائج والفرضيات تعبيراً ذاتياً. هناك دعوة تجد قبولاً وانتشاراً في الأوساط العلمية تطالب بمنهج يبدأ بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في الايديولوجيا السائدة، ايديولوجيا الحضارة الاسلامية، والمفهوم المحوري عندها هو الايمان بالله الواحد الخالق. ويعتبر هذا الاتجاه أن التسليم بتلك الحقيقة مهم لأنه يلعب الدور نفسه الذي لعبته الايديولوجيا الغربية المضادة (الدنيوية) التي وضعت الانسان في مركز المجتمع والكون بدلاً من الله تعالى وفق عقيدة التوحيد الاسلامية[٣٨]. ورغم أن هذا الاتجاه يقرّ بأن الصيغة الاسلامية هذه فيها

---

(٣٧) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي،» في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٦.

(٣٨) عادل حسين، «النظريات الاجتماعية الغربية: قاصرة ومعادية،» ورقة قدّمت إلى: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ في القاهرة (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٢٦٩.

ميتافيزيقيا لا علمية، إلا أنه يرى عدم تناقضها مع العقلانية. وهنا المفترق، فالعلم ومن ذلك علم الاجتماع، لا يدرس الميتافيزيقيا، كما أن للايديولوجيا الدينية طرائقها ومنهجها ولغتها الخاصة في تحليل الظواهر التي تختلف عن أدوات علم الاجتماع، مثلاً.

يصل المنهج السابق بأصحابه الى القول: إن المجتمع الاسلامي يتميز عن كل المجتمعات البشرية الأخرى ولا يخضع لما تخضع له من قوانين وتطور، ومثل هذا الفهم يرفع المجتمع الاسلامي، وبالتالي ظواهره جميعاً، عن مستوى البحث الانساني. ويقول احد الكتّاب حرفياً: إن المجتمع في الاسلام إنما ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي... ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلق بملابسات العصر والبيئة... يتميز المجتمع الاسلامي عن المجتمعات الأخرى التي نشأت وفق مقتضيات أرضية ونتيجة صراع داخلي، ومصالح متعارضة... ولذا فليس يندرج تحت تاريخ التطور الاجتماعي ولا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على اوروبا. فهو مجتمع شريعة كاملة [٣٩]. ولا يقتصر هذا التعالي على دراسة الظاهرة الدينية، ولكن كل ظواهر المجتمع الاسلامي من سياسية واقتصادية وغيرها لا تصدق عليها قوانين اوروبا، ليس لأنها أوروبية وخاصة، ولكن لأن المجتمع الاسلامي ذو طبيعة مختلفة أساساً عن بقية المجتمعات وظواهره كاملة وسرمدية.

يسعى البعض الى حل الإشكالية بين العلم والدين في مجال علم الاجتماع بمحاولة ايجاد علم اجتماع انساني - إلهي، وذلك لأن العلوم الاجتماعية في الغرب، الاشتراكية منها أو الليبرالية، مبنية على «تجاهل حقوق الله وحقوق الانسان الكاملة بجميع أبعادها الروحية ومن شأنها أن تسبب عند دخولها في مجتمع تقليدي لا يزال مبنياً على القيم الدينية والأخلاقية اهتزازاً واضطراباً وفقدان توازن، الأمر الذي يُحدث في المجتمع انقساماً يسبب عند الجماهير غير المتنورة ردّ فعل عنيف يلقي بها في احضان المتطرفين، فيجعلها تتشبث بتقاليد لا تمتّ الى الدين الحقيقي بصلة»[٤٠]. وينفي مثل هذا الطرح عن علم الاجتماع علميته وكأن مهمته جعل الجماهير تختار شكلاً معيناً من التدين. ثم لا يقترح الطريقة العملية والمنهجية التي تمكّن من تأسيس علم اجتماع انساني - إلهي، ويقترح على العالِم الاجتماعي ان يستفيد من التراث الاسلامي لمحاولة دراسة الشخصية مع ضرورة تنقية هذا التراث وتمييز «ما هو اسلامي صرف وما هو فارسي أو تركي أو مصري أو فولكلوري الخ....»[٤١]. ليست هذه مهمة الاجتماعي، ولكنها مهمة رجل الدين أو الفقهاء. وهذا يدل على استحالة قيام مثل هذا العالم الالهي - الانساني. وفي الفلسفة دعوة مماثلة تحاول التوفيق

---

(٣٩) عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الاسلام والنظم البشرية، ط ٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)، ص ١٩٢. ويقول سيد قطب بالرأي نفسه في كتابه: نحو مجتمع اسلامي (عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٦٩)، ص ٦٢ وما بعدها.

(٤٠) جورج قنواتي، «التراث الاسلامي واشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: إشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/فبراير ١٩٨٣ في القاهرة، ص ٣٨٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

بين الوحي والعقل[42]. وتكتسب هذه الدعوة تأييداً واسعاً تحت اسم تكامل «الوحي والعقل» بهدف معالجة الأزمة الفكرية التي يواجهها المجتمع العربي ـ الاسلامي وهي تتخذ أبعاداً متعددة أهمها «الغزو والتبديل الثقافي في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بخاصة، ذلك التبديل الذي جعل عقول ابناء الأمة الاسلامية تتخطى الفكر الاسلامي والتراث الاسلامي أو تدرسه على أنه ظواهر قد اندثرت لا علاقة لها بالحياة المعاصرة ولا حاجة اليها»[43]. أما تكامل الوحي والعقل فيقوم على افتراض خطير يحرم العلم من أداة مهمة وهي العقل، فرغم الاعتراف بدوره الا أن أصحاب هذا الاتجاه يقولون: «فالعقل الانساني رغم كل مكانته وإمكاناته في حياة البشر ـ يظل محدوداً جزئياً يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته وسبل أدائه. وجاء الوحي على أيدي المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل ليمد العقل الانساني بالمدركات الكلية في علاقات الكون وموضع الانسان منها ومهمة وجوده تجاهها وقواعد علاقاته الانسانية والاجتماعية الأساسية اللازمة لترشيد سعيه وتحقيق غاية وجوده»[44].

تعطي السطور السابقة لمحة عن الجو الفكري والحدود التي يمكن أن يتحرك فيها الفكر الاجتماعي العربي عند محاولته الخروج عن الاطار التقليدي في دراسة الظاهرة الدينية وتناولها ضمن منظور اجتماعي ـ تاريخي باعتبارها جزءاً من نسيج الواقع. وقد انعكس هذا الوضع سلباً على الانتاج الفكري كمّاً ونوعاً. فالمتتبع لحركة النشر الجامعي والرسائل والأبحاث الجامعية يلاحظ بسهولة قلة الموضوعات الخاصة بعلم اجتماع الدين بغض النظر عن قيمتها الأكاديمية أو المعرفية. ففي عام ١٩٨٣ نشر الكتاب السنوي لعلم الاجتماع قائمة بالمنشورات ذات الصلة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاتصال، ضمت حوالى ٧٢٥ عنواناً كان من بينها ثلاثة كتب فقط عن علم الاجتماع الديني، احدهما منشور قبل سنوات. وينطبق الأمر نفسه على رسائل الماجستير والدكتوراه المسجلة والمجازة إذ تناولت أربع رسائل فقط موضوعات مثل الوظيفة الاجتماعية للطرق الصوفية في الريف، والتنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع، وعلاقة الدين الاسلامي بالبناء الاجتماعي للأسرة المصرية، وكلها في كلية البنات الاسلامية في الأزهر، ورسالة بالانكليزية في الجامعة الامريكية بعنوان «الحركة الاسلامية الطلابية»، وهي دراسة في الحجاب[45]. إن هذا الوضع ليس جديداً، ففي دراسة عن وضعية علم الاجتماع أعدها ريتشارد أنطون (Richard Antun) لاحظ في استطلاع عن الموضوعات المدروسة انه رغم اهمية الاسلام، فقد ذكر سبعة من ٥٨ شخصا أن عنوان موضوعهم الحالي يشير الى الاسلام، ولم يذكر أحد من ٤٨ باحثاً أن الاسلام أو الدين كان أحد موضوعاتهم البحثية في الماضي[46]. ويكاد العرض الذي قدّمه جورج صبّاغ في المؤلف

---

(٤٢) انظر كتابات حسن حنفي، بخاصة: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٤٣) **اسلامية المعرفة** (واشنطن، دي. سي.: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٤٥) **الكتاب السنوي لعلم الإجتماع** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، العدد ٥.

(٤٦) Richard T. Antun, «Anthropology,» in: Leonard Binder, *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: Wiley, 1976).

نفسه عن علم الاجتماع في الشرق الأوسط يخلو من موضوعات تبحث الدين بصورة مباشرة.

٢ ـ حاضر دراسة الدين وأفقها اجتماعياً

تجنب الاجتماعيون العرب مجازفة الإمساك بجذر إشكالية الدين في المجتمع العربي ـ الإسلامي، وحاول البعض، إرضاءً لأنفسهم وفي سوء طوية، أن يكتبوا «حول» الدين رغم أن كتابتهم هي «في» الدين. فقد اتجهت جل الكتابات إلى بحث المؤسسات والتنظيمات الدينية ـ كما أسلفنا ـ وهي نتائج أو وظائف الدين، ويأتي ضمن هذا دراسات الصوفية ذات الطابع الوظيفي أو الوصفي ـ الإثنوغرافي. وظهر تياران في العقدين الماضيين أحدهما يبحث عن تفسير إيجابي للدين ويشترك فيه باحثون من غير الاجتماعيين ـ بالمعنى الحصري ـ ويتضمن ذلك الكتابة عن دور الدين في التغيير الاجتماعي أو التنمية، أو في الضبط الاجتماعي. ويمكن ادراج كتابات «التراث والمعاصرة» و«الأصل والعصر» و«التجدد الذاتي» و«الهوية أو الذاتية والآخر» ضمن هذا التيار. وتسعى هذه الفئة إلى إيجاد أسس مشتركة بين الواقع المتغير والنصوص، أو التوفيق بين رؤية/ عقيدة وواقع. واهتم التيار الثاني بما يسمى الصحوة الإسلامية أو الإحياء الديني، أو الحركات الدينية أو الجماعات الاسلامية المتطرفة. وتتسم مثل هذه الدراسات بطابع سياسي وإعلامي يلاحق الأحداث الآنية، فهي في الواقع تنقب عن الدور السياسي ـ تقدماً أو تراجعاً ـ للدين وبالذات الإسلام، وهذا وليد تحولات إيران بعد الشاه وتعاظم نفوذ الدول النفطية ـ الاسلاموية، وهي كتابات انطباعية في الغالب.

يفتقد التياران النظرية الاجتماعية في تفسير الدين أو الحركات الدينية أو الأدوار الدينية. وعندما تبحث الكتابات عن نظرية، فهي لا تتعدى دوركايم، تنتقي منه المقولات والفرضيات التي تودها، وتبتعد كلها عن معالجة الدين كنظام للمعنى (Meaning System) يؤسسه الإنسان، أو بالأصح، المجتمع ليعطي إطاراً شاملاً للفعل والفهم الإنسانيين[٤٧].
حتى بالنسبة إلى النموذج الدوركايمي فهو صالح في حال تعديله، بحيث يستوعب حقيقة أن الدينامية الداخلية محكومة بقوى وعلاقات الانتاج أكثر من العوامل الديمغرافية مثل نسب الطعام إلى السكان. إضافة إلى تعديل المنحى المثالي الذي يركز على الاستجواب الايديولوجي عما هو الخير والحق (القيم)، ليعطي اعتباراً أكثر استجواب ما هو الإدراك (Cognition) وما هو الممكن أو الخيال (Imagination). وهذا تركيب للمنظور السوسيولوجي مع المادية التاريخية[٤٨]. وهناك نقاط التقاء كثيرة بينهما، بالذات التطور التاريخي للظواهر بما فيها الأفكار وعملها في علاقات بالظواهر الأخرى.

نجد خارج التيارين السابقين كتابات حاولت أن تتخذ شكلاً نقدياً في التعامل مع

(٤٧) يرى البعض أن الدين أحد نظم المعنى، لأن الماركسية والمسيحية تشتركان في إعطاء ذلك الإطار الشامل، والاختلاف يكمن في وجود المرجع المتعالي، وليست كل نظم المعنى متدينة.

(٤٨) Thompson, *Beliefs and Ideology*, pp. 13-14.

الظاهرة الدينية، ولكن أغلب هذه الكتابات كانت معارك فكرية وكأنها حوار عقول مع عقول، ولا تهتم كثيراً بالاصول الاجتماعية. وقد انتجت الفترة التي أعقبت حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ أعداداً من هذه الكتابات أبرزها كتاب صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني وقد أثار ضجة كبيرة لدى صدوره. وهدف الكتاب كما حدّده مؤلفه، هو التصدي «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني السائد حالياً بصوره المختلفة والمتعددة في الوطن العربي»[٤٩]، والكتاب لا يخلو من إشارات إلى أن الفكر الغيبي هو تعبير عن الأوضاع الاقتصادية وعلاقات الطبقات المختلفة. ومن الملاحظ أن المهتمين بالفلسفة وقضايا الفكر والثقافة هم الذين حملوا عبء الكتابة عن الدين. ولكن يهمنا ـ رغم تقديرنا لتلك المساهمات القيّمة ـ التعرف إلى الكتابات الاجتماعية التي تطرح أسئلة مثل: لماذا ساد مثل هذا النوع من الفكر أو الحركة الدينية في هذا الوقت بالذات وداخل هذا المجتمع بعينه؟ ونعرض بعض الدراسات التي تناولت الإسلام بهدف الكشف عن الأسس الاجتماعية أو الأصول التاريخية للظاهرة الدينية.

٣ ـ هل من الممكن دراسة الإسلام اجتماعياً؟

يواجه المنهج الاجتماعي ـ التاريخي في دراسة الدين ـ كما أسلفنا ـ اشكالية العلاقة بين المتعالي أو فوق الطبيعي أو فوق البشري وبين المجتمع المادي أو الطبيعي أو البشري. وفي حالة الإسلام بين النص المقدس (القرآن الكريم والسنّة) وبين ضرورات الحياة العادية وظروفها. ويعطي قول الشهرستاني: «إن النصوص متناهية وإن الوقائع غير متناهية وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي» إشارة الى إمكانية غلبة الواقع على النص. ولكن على مثل هذا القول أن يواجه مسألة القول بصلاحية النصوص لكل زمان ومكان. وهذه مهمة أي دراسة اجتماعية للظاهرة الدينية، أي البحث عن علاقة النصوص المقدسة بالواقع؛ وهذا مدخل يسهل المهمة بتضييق الفجوة بين المطلق والنسبي. ويؤكد أحد المفكرين الدينيين المستنيرين وجود علاقة عضوية بين الفكر والواقع، ويرى أن أسباب نزول الآيات دليل على وجود مشكلة أو موقف واقعي محدد جاءت الآيات بشرحه وبيان كيفية التصرف فيه. كذلك يثبت التدرج في النزول، والنسخ إضافة إلى اللغة والأمثال المستعملة، وجود علاقة بين القرآن والواقع المعاش[٥٠]. ولكن عالم الاجتماع لا بد له من منهج دينامي متغير، وعندما يحلل الدين من

---

(٤٩) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٦. ومن كتابات هذا الاتجاه، انظر: «المقدمة،» في: فلاديمير لينين، نصوص حول الموقف من الدين، مع مقدمة بقلم العفيف الأخضر «من نقد السماء إلى نقد الأرض»، ترجمة محمد الكبة؛ مراجعة العفيف الأخضر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٢)، وعاطف أحمد، «ملاحظات حول الفهم العصري للدين،» مواقف (تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٧١)، إضافة إلى أدونيس وكتاب مجلة «مواقف».

(٥٠) محمد أحمد خلف الله، «اشكالية التراث والعلوم الاجتماعية،» ورقة قدّمت إلى: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ في القاهرة، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٤.

منظور اجتماعي فهو ليس مطالباً بـ «التركيز على النصوص المجردة أو على التعاليم الدينية بحد ذاتها بل على السلوك الديني في الحياة اليومية وفي محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن إطار الصراعات القائمة في المجتمع»[٥١]؛ لذلك فإنه إذا كان الاسلام يظهر واحداً كما تبرزه نصوص القرآن والسنة، فإن الممارسات التاريخية والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدد وتختلف معتمدة على تفسيرها الخاص للنصوص لتسند موقفها وتعطيه مشروعية خاصة[٥٢].

بوسع الباحث أن يمسك بكثير من الخيوط التي تثبت اجتماعية الظاهرة الدينية، ولكن أغلب هذه المساهمات جاءت من مؤرخين. ومن هذه التفسيرات الدراسات الخاصة بظهور الفرق والمذاهب الفكرية ضمن الإسلام. فهذا يؤكد أن الإسلام تأويل وقراءات تختلف بحسب القوى والفئات الاجتماعية التي تساند فهماً بعينه. ومن التبسيط إرجاع الاختلافات إلى آراء دينية فحسب، ولكنها مواقف سياسية ـ اجتماعية تتقنع بوجوه دينية. فجماعات مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة لا تُفهم بحسب التحليل السياسي أو الفكري فقط، وبالتالي البحث عن موقعها المجرد من السلطة، أو البحث عن أصول فكرها والتأثيرات التي تعرضت لها. فاسم الخوارج ـ بحسب الخالدي ـ يطلقه المؤرخون على فئات عديدة لها آراء دينية ذات صبغة خاصة، والإسم يشمل فئات اجتماعية مختلفة جمعتها مصالح اقتصادية واجتماعية في فترات معينة. فثورتهم على الإمام عليّ لها إضافة إلى الأسباب الدينية، أسباب أخرى تتلخص في أن هؤلاء المقاتلين رفضوا مركزية الحكم وأرادوا الاستئثار بالأراضي التي فتحوها والإستفادة منها[٥٣]. فالخوارج ظاهرة عربية عسكرية تعتبر أن الغزو يمنح الغازي الحق في قطف ثمار غزوه ويعطيه منزلة خاصة في المجتمع[٥٤]، ثم تأتي النظرة الدينية لهذه الفئة الاجتماعية لتبرر وتشرعن نظرتها الاجتماعية أو وضعها الاجتماعي.

هناك جوانب أخرى تؤكد اجتماعية الظاهرة الدينية في المجتمع العربي ـ الإسلامي مثل الفقه والتشريع. فقد بدأت المشكلات الجديدة تظهر بحدة خلال القرن الثالث، وأحسّ الفقهاء بخطر التغيرات على تماسك المجتمع والدولة. ويصف أحد الكتّاب التطور المجتمعي وأثره في الفقه الإسلامي قائلاً: «واستجابة لهذه المشكلات المتفاقمة ظهرت المنظومة الحقوقية الاسلامية التي سماها فقهاء الأحناف والمالكية البديهيات الخمس: حق النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق العرض، وحق المال»[٥٥]. أما في التشريع، فإن الحديث عن مقاصد الشريعة والمصلحة يؤكد

---

(٥١) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي إجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٥.

(٥٢) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٢٩٤.

(٥٣) طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٥٥) رضوان السيد، الاسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٧. وبالنسبة للتشريع، انظر: محمد نور فرحات، المجتمع والشريعة والقانون (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.])، ص ٦٤ ـ ٧٧.

نسبية بعض أحكام الشريعة، لأن بعض المقاصد والمصالح متغير بحسب الواقع.

هناك نقطة أخرى تساعد في مقاربة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي ـ الاسلامي، وهي خاصة بالسؤال السابق: لماذا تظهر أفكار أو عقائد معينة في زمان أو مكان ما؟ فالإسلام لم ينشأ في فراغ، فقد جاء في بيئة محددة وفي حقبة تاريخية لها شروط خاصة. هذا وقد جاء الإسلام والأحوال في مكة والجزيرة العربية تنبيء بالحاجة إلى منقذ أو مخلّص، وهذه ظروف مرت بها نشأة كل الأديان. وينجح الدين عندما تكون الظروف مهيأة لقبول ذلك المنقذ والإمتثال لتعاليمه التي تجيء تعبيراً عن الحاجة الروحية والمادية (أي السياسية والاقتصادية) للجماعة التي ينتمي إليها. ويتضافر نضوج اللحظة التاريخية مع عوامل مثل شخصية المنقذ ومضمون التعاليم وطرق تطبيقها في عملية نجاح الدعوة الجديدة واستمرارها. ويضيق المجال هنا عن وصف مكة قبل الإسلام، وبالذات أوضاعها الاقتصادية والمؤثرات الفكرية والعقيدية التي تتعرض لها، ثم بحث الفئات الاجتماعية التي ساندت الإسلام وتلك التي عارضت. إن التدرج في نزول الأحكام إضافة إلى المحافظة على بعض المعتقدات والممارسات قبل الإسلامية، وتمثل بعضها ودمجها في الدين الجديد ـ كل هذا يعكس جانباً تاريخياً في الدين ويؤكد استمرارية تاريخ المنطقة، وأن الاسلام جاء ضمن سياق التطور التاريخي للجزيرة العربية(٥٦).

تثبت ماجريات الأمور، وبالذات في ما يتعلق بالتطورات السياسية ذات الغطاء الايديولوجي الديني، تاريخية الظاهرة الدينية الإسلامية. فابتداء من اجتماع السقيفة لاختيار خليفة للرسول، مروراً بالردّة ثم قيام الدولتين الأموية والعباسية، حتى إلغاء الخلافة في عشرينات هذا القرن، كل هذه أحداث ووقائع وصراعات إنسانية حكمتها المصالح والأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية والمواقف السياسية والفكرية. ورغم أنها استندت جميعاً إلى التفسير الإسلامي، مع تعارض المعسكرين في كثير من الأحيان. وفرضت النواحي الاجتماعية ـ الاقتصادية نفسها على كتابات مؤلفين ليسوا علماء اجتماع أو ماركسيين، ولكن بروز تأثيرها في الأحداث وتحريكها للواقع لفت انتباه هؤلاء المؤلفين. وأفضل مثال لذلك كتاب طه حسين عن الفتنة الكبرى، الذي جاء وصفاً دقيقاً للتطورات الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في حياة الصحابة ومواقفهم وطريقة إدارة الصراع.

ليست الظاهرة الدينية الإسلامية استثناء، فهي خاضعة للتحليل التاريخي ـ الاجتماعي. وبالفعل ظهرت دراسات عالجت الدين كجزء من الايديولوجيا أو من منظور

---

(٥٦) للتفاصيل هناك مصادر عديدة من أهمها هنا: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)؛ عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)؛ برهان الدين دلّو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، وجواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٩ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١).

ثقافي أو انثروبولوجي، أو علاقته بالأخلاق الاقتصادية إضافة إلى الدين ضمن سيرورة التغير الاجتماعي والاحتكاك بالآخر (الغرب). ونعرض فيما يلي تعريفاً مختصراً لأهم عناصر هذه المقاربات السوسيولوجية في دراسة الاسلام.

أ ـ الاسلام جزء من الايديولوجيا

سنعالج هنا كيف يدرس مكسيم رودنسون الدين الاسلامي على أساس «أن الدين بمعناه الحديث، والشمولي (أترك جانباً الديانات القديمة كالديانة اليونانية وديانات الأرض والتراب والمجتمع القبلي) هو حالة خاصة في الايديولوجيا، والإسلام هو حالة خاصة في الدين»[57] إذ يحاول أن يحدد تطور الإسلام كأيديولوجيا دينية ارتبطت بتنظيم وأخذت بالتالي أشكالاً متعددة كانت قمتها الدولة والسلطة. ويتعرض للعلاقة بين هذا النوع من الايديولوجيا وبين «الواقع الاجتماعي في نزعته المستمرة للتطور، وحركة الفكر الفلسفي والعلمي المتطور أيضاً بالضرورة»[58]، أي في علاقتها بالأساس المادي والبناء الفوقي. ويرى وجود تطابق عند نشأة الدين، لأنه أجاب عن حاجات مادية وروحية واجتماعية وأخلاقية لجماعات اجتماعية متعددة، كما اقترنت الأفكار الأولى بالمقدس المتجلي في القرآن، وهو كلام الله. ولكن على الرغم من نجاح الايديولوجيا، فإنه بمرور الزمن تظهر أوضاع اجتماعية وفكرية مختلفة تحتاج إلى تكيف جديد لا يبتعد عن أصل الايديولوجيا كثيراً، فهو يتجه نحو المحافظة بأسلوب مغاير. ويكتب رودنسون عن نموذجين للنزعة المحافظة، سمّى الأول المحافظة المحدودة المرتبطة بالنصوص والرموز القديمة ولكنها لا تستطيع ابعاد التغيّر تماماً، وبالتالي إعادة أفكار المؤسس أو المؤسسين كما كانت في الأصل. أما النموذج الثاني فيسميه محافظة ذكية، وهي نوع من التجديد المموه ـ كما يقول ـ إذ يدخل رغم محافظته على النصوص والرموز عناصر جديدة تتوافق مع العناصر المقدسة في البناء الايديولوجي. وفي الحالتين «تعني المحافظة خصوصياً، عبر ديمومة الهيكل الايديولوجي، استمرار البنى والرموز والأطر الماضية»[59]. وتواجه هذه النزعة المحافظة نزعات تجديدية صريحة، وهذه أسباب الصراع والوضع الانتقالي الحالي الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية.

يتابع رودنسون فكرته السابقة ويجد في تاريخ الإسلام في القرون الوسطى والإسلام الحديث منطلقاً مفيداً. فهو يبدأ بالقول بعدم وجود تشابه بين إسلام المجتمع في العصر الوسيط وبين إسلام بدء الدعوة عند مولد الدين. لذلك يعتبر ان ايديولوجيا هذه الفترة إجمالاً ذات لون إسلامي، وتلتحق بصورة مصطنعة نوعاً ما بنظام الأفكار الذي طرحه مؤسس الإسلام وعرضه القرآن [60]. وهذا يقود إلى نظام ايديولوجي غير متجانس، ولكنه

(٥٧) مكسيم رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤)، ص ٧٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

ضروري، بل يعتبر رودنسون أن الطابع غير المتجانس للأنظمة الايـديولـوجية طبيعي تمـاماً، لأنه يؤدي وظيفته في الوحدة والتماسك وبقاء الأمة (الدولة الاسلامية). وتتسم الايـديولـوجيا بمرونة تصل إلى حد التناقض كما يظهر في فتاوى العلماء[٦١]. وتسمح الدولة بقـدر من التجاوز لـلايديـولوجيـا لا يهدد وجـودها ولكن يقـوم بوظيفـة التـوازن (Equilibrium) تجنبـاً للصراع العدائي.

يناقش مورو بيرغر الفكرة نفسها من منطلق مختلف لا يرتكز على المنهج الماركسي مثـل رودنسون. فهو يرى ـ استناداً إلى شاخت ـ أن القانـون الإسلامي تـطور ليس نتيجة ارتبـاطه بـالتجربـة، بل كتعبـير عن مثل أعـلى ديني مضاد للتجـربة، لأن رجـال الدين حكمـوا عـلى العادات الموجودة بتعاليم الإسلام. ونجم عن ذلك وضـع استمر حتى العصر الحـديث يتسم بوجود فجوة بين المثل الأعلى والواقع، ويرى أن نتيجة ذلك وجود ثلاثة تـوازنات أو تـوترات في الإسـلام التقليدي مـا زالت تعمـل عملهـا في المجتمـع العـربي ـ الإسـلامي، وهي بـين العناصر الدينية والدنيوية، وبين الفرد والجماعة، وبـين المثل العليـا الصحراويـة والمدنيـة[٦٢]. ونعتقد أن الملاحظة صحيحة إلى حدٍ ما، ولكنها قد تقع في التحليل الاستـاتيكي الذي يتبعـه كثير من الباحثين حين يتعاملون مع المجتمع العربي ـ الإسلامي ككيان ثـابت وخالـد أو يكاد لا يتغير ولا يؤثر فيه التاريخ ولا ايقاعات الحياة الاجتماعية المتحركة دوماً.

يحاول رودنسون البحث عن الطريقة التي تتلاءم بواسطتها الايديولوجيا مع التوترات أو التغييرات الحادثة، وبالـذات مواجهـة التفوق الأوروبي الـذي يعرّض الايـديولـوجيا القـائمة لاستجواب جديد. ويرى من البداية أنه ليس هناك ايديولوجيا غير الدين يمكن تعميمهـا على المجتمع وتستطيع أن توحد الناس، فهو يعتبر العلمانية ذات طابع نخبوي. ولكن الإسلام في نظره لم يعد ايديولوجيا شمولية بخاصة بعد التيارات التي دخلته منذ العصور الوسـطى، ومع توقّع تعدد الايديولوجيات الفرعية ضمنه. ويتبنى فكـرة تقول: «أن الايـديولـوجيات المتجـابهة.. ذات وجوه عدة. ان الاتجاهات العميقة لمجتمع ما، وضروراته، تخلق ايديولـوجية ضمنيـة، تحوّل من الـداخل الايديولوجيات الموجودة، وتجعلها متوافقة حتى عندما لا يكون ذلك منطقيـاً»[٦٣]. ويقتبس مثالاً من كتـاب لويل هربرغ حول الديانات في الـولايات المتحـدة إذ يرى أن المـذهب الكاثـوليكي والمذاهب البروتستانتية والدين اليهودي تحولت من الداخل، حتى أنها لتعـبّر عن نمط الحياة الأمـريكي، ويصفها بـ «أنها في الحقيقة دين نمط الحياة الأميركي، تحت وجـوه ثلاثـة مختلفة قليـلاً، بعيدة جـداً عن نقطة الانطلاق لكل ديانة منها»[٦٤].

---

(٦١) انظر مواقف رجال الأزهر من الاشـتراكية زمن عبـد الناصر والانفتـاح في عهد السـادات، كذلـك مسألة الحرب والسلام مع الصهيونية، ونظام «الحديث» ووضع الأحاديث لتبرير أو تأييد وقائع وقضايا.

(٦٢) مـورو بيرجـر، العالم العـربي اليوم، تـرجمة محي الـدين محمد (بـيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٣)، ص ٣٦ ـ ٥٢.

(٦٣) رودنسون، الماركسية والعالم الإسلامي، ص ٩٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

وعلى الرغم من أن رودنسون يهدف من تحليله إلى تجاوز أي تناقض سياسي أو ايديولوجي بين الإسلام والاشتراكية، إلا أن ذلك لا يمنعنا من القول بصحة أغلب الآراء في عرضه بالذات تحليله القائل بأن الاسلام يقدم رموزاً تحاول التناسب مع الصراعات الجارية، وإن كان يعجز عن تقديم البنية التنظيمية الجامعة للايديولوجيا، وهذا يقتضي إعادة تأويله بحسب قيم ايديولوجيات أخرى، وهو لا يتعارض مع الإسلام إلا أنه يفقده شموليته. وهذه عملية تجري الآن وتتجلى في طرح مسألة التلاؤم[٦٥].

ب ـ البعد الثقافي لدراسة الإسلام

هذا تيار كبير لأنه يضم أعمال المستشرقين، إلا إذا حددناه بالبعد الثقافي ـ الانثروبولوجي. فقد اهتم المستشرقون بالاسلام كنمط ثقافي متميز وألصقوا به تسميات ثابتة مثل الروحانية والسحر والغموض واللفظية والشاعرية والرومانسية واللاعقلانية، وغيرها من المسميات التي لا تخلو من الاستعلاء والمركزية الثقافية والتي تطلق على ثقافات الشرق ومن بينها ـ بل وأهمها ـ الإسلام.

دراسات الاستشراق الحديث التي بحثت الاسلام كثقافة لا تستوقفنا كثيراً من ناحيتها الاجتماعية والانثروبولوجية على الرغم من أن بعضها مثل كتابات غب (Gibb) وغرونباوم (Grunebaum) لامست موضوعات مثل الهوية الثقافية والاحتكاك بالغرب. ولكن وقعت في قصور كتابات المستشرقين نفسه. فالإسلام عند غب بنية فوقية لم تتغير كثيراً طوال القرون السابقة، وهذا غلو ـ كما يقول إدوارد سعيد ـ خاص بالاستشراق فقط، وتتحدث أعماله عن إسلام مجرد لا نعلم أين يحدث في الزمان والمكان المحسوسين[٦٦]. وفي المجرى نفسه تأتي كتابات غرونباوم الذي يتحدث عن لعبة الروحانية الشرقية والمادية الغربية وعدم المس بالروحانية أو الأخذ من مادية الغرب بصورة «لا تتناقض مع روحانيتنا» (أي الشرقية)، وبالتالي عدم الشعور بالنقص تجاه الغرب كخداع سيكولوجي[٦٧]، ويؤخذ عليه مطابقته التاريخ الواقعي والتراث كنظام ذهني، فهذا اختزال للواقع لأنه قد يكون المطلوب أو المكتوب شيئاً وما يحدث فعلياً هو شيء آخر[٦٨].

يختلف منهج البعد الثقافي ـ الانثروبولوجي كثيراً عن المقاربات التي مثّلنا لها إذ يعتمد على المقابلة ويهتم بالتاريخ والفلسفة، وبالتالي يصل إلى نسبية الثقافة في تطورها عندما تقارن مع نفسها في الماضي أو بثقافات معاصرة أخرى. ويعتبر غيرتز من أهم ممثلي هذا الاتجاه،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٦٦) ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، تعريب كمال أبو ديب (بيرت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٦٧) Gustave Edmund Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 33-37.

(٦٨) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٤٩.

بخاصة وهو يصل إلى أن الدين نظام للمعنى أو نسق للرموز يمكن بتحليلها فهم الدين انثروبولوجياً.

حاول غيرتز تطبيق منهجه في أحد كتبه المهمة(٦٩) الذي تابع فيه التطور الديني في مراكش وأندونيسيا، أو روح (Ethos) المجتمع، ثم أثر النصوص والتاريخ (هنا اثر الاستعمار) في المؤسسات الدينية والسياسية وفي عقول الناس أيضاً. وهذه عناصر نظريته، فهو يقول بأن المطلوب ليس البحث عن تعريف للدين فلدينا الكثير من التعريفات، ولكن المهم أي أنواع الايمان وتحت أي ظروف. ويرى أن الهدف من أي دراسة علمية منتظمة للدين ليس وصف الأفكار والأفعال والمؤسسات، ولكن المطلوب كيف يحدد، وبأي طريقة. أن بعض الأفكار والأفعال والمؤسسات تثبت أو تعجز عن تثبيت أو حتى تعميق الإيمان الديني. وهذا يعني ببساطة أن نفرق بين الاتجاه الديني نحو التجربة وبين أنواع الأداة الاجتماعية التي كانت خلال زمان ومكان معينين ارتبطت عادة بدعم مثل هذا الاتجاه(٧٠).

يعبّر غيرتز عن اجتماعية الدين وارتباطه بالواقع بطريقة بليغة حين يقول: «قد يكون الدين حجراً مقذوفاً على العالم، ولكن لا بد من أن يكون حجراً محسوساً وأن يقذفه شخص ما»(٧١) ويرى أنه مهما كانت مصادر الايمان عند الفرد أو الجماعة فلا بد من أن تستند في هذا العالم بأشكال رمزية وتنظيمات اجتماعية؛ وماهية أي دين ـ أو محتواه المحدد ـ تتجسد في التصورات والمجازات التي يستعملها الاتباع في تميز الحقيقة. وهذا المجال الديني في تطوره التاريخي يقوم على المؤسسات التي تعطي أولئك الذين يوظفونها تلك التصورات والمجازات المتاحة(٧٢). ولذلك يقول بأنه لا يمكن فهم الإسلام مع النبي من دون العلماء، ولا الهندوسية من دون الطوائف إضافة إلى الفيدا.

درس غيرتز كيف تطور دين واحد له التعاليم نفسها بطريقتين مختلفتين بحسب الظروف التاريخية ـ الاجتماعية. كذلك كيف تؤثر الثقافة المحلية في الدين الواحد، أي العلاقة بين النص والفعل. ويشير إلى أزمة تتمثل في الصدام بين ما أوحى به القرآن أو ما يرى السنيون أنه قد أوحى به، وبين ما يؤمن به حقيقة من يسمون أنفسهم مسلمين. واختلفت طريقة معالجة هذا التناقض في المجتمعين. فقد كانت المعالجة بالنسبة إلى المغرب تتسم بموقف غير مساوم ومتشدد يحاول العودة إلى أصول نقية معتمدة على الكتاب والسنّة. بينما كان رد الفعل الأندونيسي في مواجهة الأزمة تكيفياً وعملياً وتدريجياً، ويعود ذلك إلى الحياة الاجتماعية التي تعيشها كل مجموعة(٧٣). ويهتم بخصوصية الظاهرة، وهذا يمكّن الباحث

---

(٦٩) Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* The Terry Lectures; v. 37 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

من التعميم لأنه يدرس كيف عملت التعاليم الدينية الواحدة في بيئة ما بصورة مختلفة.

يتميز منهج غيرتز بأنه قد ركز على الإجتماعي إذ إنه جعل الظاهرة الدينية متفاعلة بطريقة وثيقة مع الواقع والتغيرات الاجتماعية. ويحاول أن يستفيد من معارف متشعبة تمكّنه من الفهم، ولا يقطع كذلك صلته بتراث شارك فيه عدد من علماء الاجتماع المهتمين بالدين والسحر والطقوس، وبالذات فيبر ودوركايم ومالنوفسكي وفرويد.

من العلماء المتحمسين لهذا الاتجاه محمد أركون الذي يدعو إلى أن يستفيد المنهج الثقافي الانثروبولوجي من علم النفس واللغة والتاريخ والفلسفة واللاهوت. ويطالب بتطبيق فكرتين لم تسترعيا انتباه المستشرقين ودارسي الاسلام وهما: الشخصية الأساسية بحسب كاردينز ولينتون، والوعي الميثي (الأسطوري؟) بالاستفادة من بنيوية ليفي شتراوس. وفي مقدمة أحد كتبه المهمة التي حاول فيها بحث الفكر الإسلامي يبدأ بالسؤال عن كيفية درس هذا الفكر(٧٤). ويجيب بضرورة الانطلاق من القرآن وتجربة المدينة لأنهما «ادخلا شكلاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية ونماذج للعمل التاريخي ومبادىء لتوجيه السلوك الفردي»(٧٥). ويهتم بجانب ضروري وهو «وضع اللغة وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة وعلاقة ذلك بالزمن ومشروطيته»(٧٦). فقد كانت اللغة والفكر في فجر الإسلام حين نزول القرآن مرتبطين بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش، ولكن التفاسير أضافت الكثير نتيجة المؤثرات المتنوعة إضافة إلى العناصر الأسطورية والمخيال الشعبي الأمر الذي سبّب تقنيع الحقائق وأعطاها هيبة متعالية، وإن كان أركون يعتبرها هيبة فوق فردية وليست فوق بشرية، أي كأنها تمثل العقل الجمعي كما عند دوركايم. فكل مجتمع ـ بحسب اركون ـ يفرز أساطير ملائمة لنقل تقاليده وتلبي حاجاته المادية والروحية الراهنة وتتداخل مع المتطلبات العقلية بهدف حفظ توازن البنية الاجتماعية بايجادها التبرير المباشر للوعي(٧٧).

يدعو الباحث إلى ما يسميه زحزحة (Déplacement) منهجية ومعرفية(٧٨) تهدف إلى الوصول إلى حوافز السلوك الحقيقية ونزع أي أقنعة تُلبس البشر شعارات دينية. ويعني كل هذا ضرورة معالجة التراث الاسلامي ضمن اطار التحليل والفهم الانثروبولوجي الذي يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي، وتشكّل بنيته عبر عملية الخلق الجماعي. وينتهي الباحث إلى أن الفكر والاجتهادات بالذات في التراث الاسلامي تعبّر عن متطلبات ايديولوجية لطبقة أو فئة اجتماعية معينة. والحقيقة ـ كما يرد ـ تتجسد دائماً، وفي كل مكان،

---

(٧٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٧٨) العقيدة بالزحزحة: توسيع الاشكالية القديمة أو تغييرها كلية وطرح اشكالية جديدة تعالج من زاوية مختلفة.

عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر، فهي شيء ملموس ومحسوس. ويطرح المبادىء التالية:

١ ـ ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الانساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة.

٢ ـ إن الحقيقة موجهة لكي تُعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي ـ تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل الوصول إلى السلطة والسيطرة عليها.

٣ ـ إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة، فإنها تتطلب مستويات عديدة من التحليل مثل اللغوي والتاريخي والسوسيولوجي والانثروبولوجي والفلسفي(٧٩).

يدعو أركون إلى ما يسميه «الاسلاميات التطبيقية» التي تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانثروبولوجيا الدينية. وقام بعملية اعادة قراءة القرآن (الفاتحة)، تخضعه لـ «محك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفككي، والتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»(٨٠). رغم مساهمات الباحث المهنية المهمة، إلا أن مجاله يتركز أكثر على الفكر أو العقل أو الوعي الإسلامي، فهو لا يهمل المجتمع والعلاقات الاجتماعية تماماً حيث يقول «إنه يحاول فهم كيفية اختراق الدين وسطاً اجتماعياً ما ومدى تمثله فيه أو مدى نجاحه أو فشله، ثم العكس، أي مدى تأثير هذا الوسط في الدين الرسمي وكيف يعدله ويحور فيه ويغيره»(٨١). ولكن نلاحظ أن المجتمع والعلاقات الاجتماعية والممارسة الفعلية لا تحتل مكانة مهمة بسبب تخصص الباحث واهتمامه، ولكنه يكشف عن مناهج ومعارف جديدة تساعد الاجتماعي المهتم بالدين على الدخول في مناطق اضافية تبرز غير المنطوق أو المكتوب في التجربة الدينية وتهتم أكثر بالدين الشعبي.

ج ـ الأخلاقية الاقتصادية للدين

ليس من السهل تجاهل هذا التناول في أي محاولة لتأسيس علم اجتماع الدين في المجتمعات العربية ـ الاسلامية، لأن طرح هذا المنهج ينزل جوانب تعتقد أنها دينية إلى أرض الواقع، ويجعل أفكار الدين المتعالية تتشابك مع متطلبات الحياة العادية وصراعاتها، كما يكشف عن التأثيرات المتبادلة بين الظواهر الانسانية ومن بينها الدين والاقتصاد.

يعتبر ماكس فيبر الرائد الحقيقي لمبحث الأخلاقية الاقتصادية والدين. وفي تعريف للمصلح يستبعد في البداية صلة المفهوم بنظريات الأخلاق من منطلقها الديني أو اللاهوتي

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

الصرف، ويقول إن المصطلح «يشير إلى دوافع الفعل العملية التي نجدها في النسيج النفسي والعلمي - البراغماتي للأديان. هناك أشكال تنظيم اقتصادي معين تتفق مع أخلاقيات اقتصادية محددة، والأخلاق الاقتصادية ليست مجرد وظيفة تشكّل تنظيماً اقتصادياً، وليس العكس (. . .) في وجه مواقف الإنسان من العالم - كما يحددها الدين أو أي عامل داخلي - للأخلاق الاقتصادية درجة عالية من الاستقلالية وتحدد عوامل جغرافية وتاريخية هذا الاستقلال. والمحدد الديني هو واحد فقط من المحددات للأخلاق الاقتصادية»(٨٢)، وهو يركز في نظرته، على فئات اجتماعية معينة أثّرت أكثر من غيرها في الأخلاق العملية في أديانها، وعلى الرغم من احتمال تغير الفئة تاريخياً، ولكنه يعني - كما يقول - بالفئات التي قد يكون أثر أسلوب حياتها أكثر وضوحاً في أديان معينة. ومهما كان وقع الآثار الاجتماعية المحددة اقتصادياً وسياسياً في الأخلاق الدينية فهي - بحسب فيبر - تتخذ طابعها الأساسي من مصادر دينية، مثل البشارة والوعد. وكثيراً ما تعيد الأجيال تفسيرها بطريقة أصولية، وتعدّل الاتهامات بحسب حاجات الجماعة الدينية(٨٣). ويرى أن القيم المقدسة هي في الواقع من هذه الدنيا مثل الصحة والثروة وطول العمر، أما الزاهدون والمتصوفة فهم يتوقون إلى قيم مقدسة في عالم آخر. وتتأثر القيم المقدسة بطبيعة المصالح وحياة الفئة الحاكمة، أي بالتراتب الاجتماعي.

اشتهر فيبر بنظريته عن دور البروتستانتية في نشوء الرأسمالية، وعلى الرغم من أنه لم يعطِ علاقة سببية بينهما، فقد قصد أن يقول - بحسب نظريته عن الفهم «أن الذهنية البروتستانتية كانت أحد مصادر عقلنة الحياة التي ساهمت في تكوين ما يسميه الروح الرأسمالية، ولم تكن السبب الوحيد أو الكافي للرأسمالية نفسها»(٨٤). ويأخذ عليه البعض أنه يوحي بأن الحضارة الغربية تتميز بذهنية ذات درجة عالية من العقلانية، هي التي أنتجت هذا النظام الاقتصادي بينما عجزت الأديان الأخرى، ومن بينها الإسلام، عن ذلك. فقد يكون السبب ليس غياب العقلانية عن تلك الأديان ولكنها بدت عاجزة عن ابتكار الأدوات التقنية وعن امتلاك الوسائل الروحانية لتطور أكبر(٨٥)، وهو مطالب بتحديد أسباب هذا العجز. والعقلانية مفهوم نسبي، ويُرجع باحثون آخرون أسباب تطور الرأسمالية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بالذات في هولندا وانكلترا ليس الى القوى البروتستانتية ولكن إلى التحركات الاقتصادية الكبرى، وبخاصة الكشوفات الجغرافية ونتائجها(٨٦).

أما بالنسبة إلى وضع الاسلام ضمن العلاقة بين الأخلاق الاقتصادية والدين، فهناك ملامح نظرية تنطبق على كل الأديان العالمية، وهي أن الوصايا الدينية عن السلوك بالذات تلك الأكثر واقعية قد يكون لها أثر مباشر في النشاطات الاقتصادية، كما أن المجموعات

---

(٨٢) Max Weber, «Major Features of World Religion,» in: Roland Robertson, *Sociology of Religion* (London: Penguin Books, 1969), p. 20.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨٤) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.])، ص ١٠٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٨٦) Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London: Penguin Books, 1969), p. x.

الدينية يمكن أن توجه الدوافع والاهتمامات الانسانية نحو عدد من الأهداف قد يكون من بينها هدف اقتصادي، مثلاً. من ناحية الاختلاف بين الاسلام والبروتستانتية بالذات، فقد أخطأ فيبر حين تحدث عن أخلاقية مقاتلين في الاسلام لونت رؤية المسلمين للعالم. فقد عدّل المحاربون ـ حسب فيبر ـ تأويل الرسالة المحمدية لتلبي حاجات جديدة هي فتح البلدان الأخرى. فالجهاد مبدأ اسلامي، ولكنه وضع في سياق تبريري وتسويغ مختلف. وهو لا يرجع العجز العقلاني في المجتمع الاسلامي الى أسباب نفسية بل إلى البناء الذي ظهرت فيه الدول الاسلامية والجماعات الاجتماعية التي سادت[87]. والسبب الآخر المقابل لتفسير المحاربين للدين هو موقف الصوفية الانسحابي، وفي الحالتين يفتقد الاسلام الأخلاقية المساعدة في نشوء الرأسمالية. وأثرت الأخلاق المقاتلة في المؤسسة السياسية (نظام السلطنة) وفي شكل المدينة (معسكر) التي ظلت تنتج حاجات الدولة فحسب ـ كل هذا اثّر في احتمالات أي تطور اقتصادي ـ اجتماعي عقلاني قد يقود الى الرأسمالية[88]. ومن الواضح غياب الصراع والتناقضات في الصورة التي قدّمها فيبر عن المجتمعات الاسلامية تاريخياً.

هناك محاولة موازية لتحليلات فيبر للاسلام تسعى من زاوية مختلفة الى فهم العلاقة بين الاسلام والاقتصاد، ويظهر داخلها نقد لفرضيات فيبر. يرى رودنسون أن فيبر أخطأ حين اعتبر ان الايديولوجيا الاسلامية تتعارض مع العقلانية اللازمة لنشوء الرأسمالية، لأن سبب ذلك ليس في الاسلام ولكن في العوامل التي تكوّن أساس تلك الايديولوجيا «أي في جماع الحياة الاجتماعية للعالم الاسلامي، وفي العقائد السابقة، بما في ذلك المسيحية في صيغتها الشرقية»[89]. ويرى ان الاسلام لم يكن في جوهره عقبة في سبيل نمو اخلاقية تتجه نحو الرأسمالية، ونجد الدليل في مجموعات مثل سكان الزاب في جنوب الجزائر المنتمين إلى الشيعة الاباضية التي تشبه في كثير من النواحي الكالفينيين، مؤسسي الرأسمالية عند فيبر، لذلك فالعلة ليست في أفكار جماعة ما ولكن في وضعها الإجتماعي[90].

أخيراً، ما يمكن أن نستفيده من ماكس ڤيبر في دراسة الدين هو دراسة تفاعل النظم المختلفة، مع مراعاة أن نظرية ڤيبر ليست، في حقيقتها، تغليب الروحي أو الأخلاقي على العوامل الاقتصادية، فهو قد اهتم بالطرق التي ترتبط بها أنماط معينة من التجربة الاجتماعية، كاختلاف التراتب الاجتماعي والطبقات الاجتماعية، بالنماذج المختلفة للتعبير الديني، والبحث عن معنى في كل الأديان والعقلنة من خلال التسامي برموز قديمة. كما أن كل ديانة هي تنظيم، فالبروتستانتية شكل تنظيمي للمجتمع الديني ولكنها، بالطبع، ليست مثل التنظيمات الاجتماعية الأخرى[91].

---

(٨٧) Brayan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 13.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٨٩) رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ص ١٦٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٩١) بودون وبوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة تحديد نقطة انطلاق لعلم اجتماع الدين في الوطن العربي، بالذات، في تناوله الإسلام كدين أغلبية وأكثر تأثيراً وأقلّ عرضة للدراسة والتحليل. وعلينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير ايديولوجي واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة في حياة الناس وعلاقاتهم الاجتماعية. ولا بد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التي تخفي هذه الحقيقة. فأكثر الظواهر الدينية إبهاماً مثل التصوف والزهد هي تعبيرات ايديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم.

لم تهتم الدراسة كثيراً بالدراسات التي ترصد الحياة الدينية وتصفها، أو تصنف المتدينين اجتماعياً وثقافياً ومهنياً، دون أن تغوص في دلالات ذلك. ولكن هذه الموضوعات وغيرها من قضايا مثل الدين الشعبي والأقليات، والدين والدولة، والجماعات الدينية... الخ، لا بد لها من نظرية عامة ذات طابع نقدي؛ وغياب هذه النظرية يجعلنا نغفل، مثلاً، العلاقة الجدلية بين الإسلام والثقافات والديانات المحلية، وكيف أسلم الدين الجديد معتقدات قديمة وجعلها جزءاً منه والعكس أيضاً. وذلك لأننا غالباً ما نتعامل مع المقدس والمتعالي واللاتاريخي في الدين. لذلك يمكن أن نتحدث عن الإسلام السوداني أو الإسلام المغربي دون المساس بقدسية الدين وتعاليه بسبب غلبة تفسير شعبي أكثر قبولاً لدى الأكثرية. ففي النزاعات الفقهية بين العلماء والمتصوفة في القرى والبوادي غالباً ما ينتصر المتصوف أو شيخ الطريقة حتى لو استند العالم الى الكتاب والسنّة المؤكدة، كما أن كثيراً من المحرّمات يتم التحايل عليها من داخل النص الديني نفسه أو من خارجه (الربا وشرب النبيذ، مثلاً).

هناك طريقة غير مجدية في فهم الدين ودراسته لأنها معكوسة، فهي تبحث للوقائع والحوادث باستمرار عن أسبقية داخل الدين، وهذه مهمة الفقهاء واللاهوتيين. ويأتي ضمن هذا البحث عن بدائل أو متشابهات دينية لمصطلحات ومفاهيم اجتماعية (كما يفعل أصحاب علم الاجتماع الاسلامي). إن تديين علم اجتماع الدين في الوطن العربي يبعده عن أي مساهمة حقيقية في تطور المعرفة الاجتماعية، ويعطل أيضاً الوظيفة المجتمعية لهذا العلم لأنه لن يستعمل أدوات منهجية صحيحة.

إن المستقبل يستوجب معالجة قضايا جديدة سبقتنا إليها مجتمعات أخرى مثل مسألة العلمانية أو علمنة المجتمع، وذلك لكي لا يمنعنا الانتشار الديني الحالي من رؤية جوانب أخرى في الظاهرة الدينية. فالمجموعات الهامشية لم تتجه كلها إلى التدين، وحتى الجماعات المتدينة ليست ممارساتها كلية التدين عندما تبعد عن الشكل والسطح وتحلل رموزها ولغتها وحياتها أيضاً بوسائل علمية أخرى.

نحن لا نهدف إلى إسداء النصائح والتوجيه ولكننا ندعو إلى ضرورة تجاوز الأمر الواقع في أفق علم الاجتماع الديني وقعوده عن المغامرة مع الإيمان بأن العلم نفسه هو وليد ظروفه إلى حدّ ما.

الفصل الثالث

الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوروبا

عادل مختار الهواري(*)

مقدمة

في المجتمعات البشرية نوعان رئيسيان من التنظيم الديني. ففي المجتمعات البدائية يعتبر الدين ظاهرة منتشرة. فالكثير من أشكال الروابط البشرية، بدءاً بالأسرة حتى جماعات العمل تتسم بالصفة الدينية في بعض الجوانب المهمة. ويعتبر الدين في هذه المجتمعات أحد مظاهر الحياة بالنسبة إلى كل الجماعات في المجتمع. ومع هذا، فإن المتخصصين في الدين يظهرون في مرحلة مبكرة من مراحل التطور المجتمعي، كما أن النزعة الدينية الفردية قد توجد في المجتمعات المعاصرة غير المتعلمة. وعلى مدى الزمن، تبدأ التنظيمات التي وظيفتها الأساسية الدين في الظهور. وتوجد هذه التنظيمات ذات الخصوصية الدينية بصفة عامة في المجتمعات التي يكون قد نشأ ونما فيها نوع من التمايز الوظيفي وما يترتب عليه من أوضاع متمايزة. ويمثل ظهور مثل هذه التنظيمات ذات الخصوصية الدينية أحد جوانب التقسيم المتزايد وخصوصية الوظيفة، وهو ما يمثل خاصية مهمة تتصف بها المجتمعات الحضرية. أما في المجتمعات التقليدية، فإن الجماعات الاجتماعية نفسها تقوم بتوفير عنصر الإشباع بالنسبة الى كل من حاجتي التعبير والمواءمة، بينما تنحو التنظيمات التي تحقق حاجات المواءمة الى الانفصال عن تلك التي توفر منفساً لحاجات التعبير في المجتمعات الحديثة.

وتكون نشأة هذه التنظيمات ذات الخصوصية الدينية نتيجة للخبرات الدينية المحددة لمؤسسين معنيين ونظمهم التابعة لهم، ومن هذه الخبرات يبرز شكلٌ ما من الرابطة الدينية ينتهي إلى أن يصبح تنظيماً دينياً دائماً له صفة الشرعية المقننة. ومن هنا، فإن الخبرة الدينية تمثّل طفرة بارزة عن الشيء العادي، خبرة تتصف بأنها هبة إلهية. والتنظيمات ذات الخصوصية الدينية هي أكثر انطباقاً على وشبهاً بالديانات التي يكون أساسها شخص صاحب

(*) باحث عربي.

موهبة إلهية ودائرة من النظم. وباختفاء أو موت هذه الشخصية المنعم عليها إلهياً، تخلق أزمة تتعلق بعامل الاستمرارية.

ويرى ماكس فيبر أن الدوافع وراء هذا التغيير تكمن في المصالح المعنوية والمادية، الخاصة بالاتباع، وخصوصاً مصالح الزعامات بينهم، في استمرار الطائفة التي خلقها مؤسسها. هذا معناه وجود الرغبة في الاستمرار بقدر الامكان في ظل ظروف جديدة من التجربة الدينية الأصلية. ومن هنا، تصبح أزمة الاستمرارية هي أزمة خلافة، فمن هو الشخص الذي سيواصل حمل الاختصاص والسلطة في الجماعة بدلاً من المؤسس صاحب الهيئة الإلهية؟ ويؤكد فيبر أن الوسيلة التي تتم بها مواجهة هذه الأزمة، تعتبر ذات أهمية حاسمة بالنسبة الى الصفة التي تتسم بها العلاقات الاجتماعية اللاحقة[1].

ومن هنا، يعتبر نشوء الديانات الوضعية وتطورها، بمثابة عملية اجتماعية معقدة، فكل من روتينية إلهية الإلهية، واستمرارية الشكل المتغير من التجربة الدينية الأصلية، يُعتبر من المظاهر المهمة لها. ونشوء المسيحية يقدّم إلينا مثالاً: فقد ظهر بوضوح تام من المخطوطات القديمة أن عملية صلب المسيح قد شكلت ضربة قاسية لأتباعه. فعندما تم القبض عليه تناثر تلاميذه، وحده بطرس هو الذي شق طريقه إلى ساحة المحاكمة، لكي ينكر ويجحد زعيمه فحسب[2].

هنا ينبغي أن نذكر أمرين، الأول، هو طبيعة العلاقة التي تتسم بها العبادة المسيحية الأولى، فقد كانت تؤكد على العلاقة مع المسيح باعتباره «المسيح المرسل». والأمر الثاني، هو ذلك الكيان الجديد من المؤمنين، إذ بينما يقوم بفعل أشياء أخرى، كالوعظ ومساعدة أعضائه، وعلى الرغم من أن أعضاءه كانوا ما زالوا يشتركون في أداء شعائر المعبد اليهودي، فقد كان يركز على التعبد، وعلى أداء النشاط التعبدي.

وهنا يمكننا رؤية الأهمية المركزية لاستمرارية التجربة الدينية. ونستطيع أن نرى في هذا الوصف للكنيسة الأولى المستويات الثلاثة التي تكوّن عملية التقنين. فالأنظمة الدينية تنشأ أولاً كنماذج للعبادة ـ أي كعبادة أو ملة، وهي تنشأ في الوقت ذاته كنماذج للأفكار والتعريفات ـ أي كمعتقدات، كما أنها أشكال من نوع الرابطة أو التنظيم.

أولاً: تقنين الدين

تحدث عملية التقنين الديني على ثلاثة مستويات: المستوى الفكري، مستوى العبادة، ومستوى التنظيم. وهذه هي مظاهر ثلاثة لعملية تطورية واحدة. وفي حالة المسيحية هنا، نرى هذه المظاهر الثلاثة كجزء من كل. ففي عملية الوعظ نجد لدينا تعبيراً عن الشيء المعتقد فيه، ويأتي أول تأكيد له في مجرى الحوار. وفي النشاط التعبدي، نرى تعبيراً عن

(1) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 363-392.

(2) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

مواقف أساسية في العلاقة بالأشياء المقدسة ـ في إعادة تشريع العلاقة بالمسيح باعتباره السيد. ثم بعد ذلك نجد في الأخوّة التي تسود بين المؤمنين أول شكل من أشكال التنظيم. وبذلك نجد العقائد الايمانية وفلسفة اللاهوت تنشأ من عملية الوعظ، ومن التعبد تكتمل رموز القدس الكنسية، ومن الأخوّة يتحقق التنظيم المليّ أو الكنسي.

وعلى الرغم من أن الكنيسة المسيحية ليست سوى مثال واحد، ومثلها مثل جميع الديانات الأخرى لها سماتها وظروفها الخاصة بها، الا أنها تعطينا نموذجاً أخّاذاً لاستمرارية التجربة الدينية وللعلاقات القائمة عليها، أي تحوّل إلّهية الإلّهية الى أشكال ثابتة من الفكر، والممارسة، والتنظيم.

١ ـ المستوى الفكري

المستوى الأول الذي يدخل في عملية تقنين الدين هو مستوى العقائد أو المستوى الفكري. وهنا يمكن تقسيم التعبير الفكري عن الدين إلى نمطين رئيسين: الأسطوري والرشيد. فالأسطورة هي الشكل الابتدائي للتعبير الفكري عن العقائد والمواقف الدينية. ومن التعريفات التي قيلت عن الأسطورة «أنها فلسفة بدائية، وأبسط الأشكال تعبيراً عن الفكر، وسلسلة من المحاولات لفهم الدنيا، ولتفسير الحياة والموت، والقدر والطبيعة، والله والديانات»(٣).

وفي الأسطورة، يؤكد الانسان فهمه لما يسميه الرواقيون «المشاركة الوجدانية في الكل»، ولنصيبه ومشاركته في الكل. فالأسطورة هي التأكيد المشحون بالعاطفة للمكان الذي يحتله الانسان في عالم ذي مغزى بالنسبة إليه، هي استجابة بدرجة ما من الإقرار بأن هناك حالة انفصال للانسان، بوعيه البشري عن الكل، وأيضاً حاجة محسوسة لإعادة تأكيد الصلة ومن ثم اعادة تشكيلها.

بجانب الأسطورة، هناك سبل أخرى من الفهم، وأشكال أخرى من التفكير، وأنماط أخرى من التفسير، تظهر وتنمو في التجربة الانسانية. مثل هذه التطورات غالباً ما ترجع إلى الاتصال الثقافي بين الشعوب غير المتجانسة، وإلى تمايز المجتمعات داخلياً إلى مراتب بما يصاحبها من أساليب للحياة وخبرات متنوعة فيها.

ولقد اختلف العلماء والمفكرون في تصنيفهم هذه التطورات. فأوغست كونت قد تحدّث عن «قانون الأطوار الثلاثة» الذي يشمل الطور «الديني» والطور «الميتافيزيقي»، والطور «اليقيني». ويعني كونت بالطور الديني مرحلة الفكر والاستيعاب الأسطوري، وبالطور الميتافيزيقي مرحلة تستخدم فيها تصنيفات ومفاهيم موضوعية رشيدة ولكنها مجردة لتنظيم عالم التجربة، وبالطور اليقيني مرحلة يكون فيها نمط الاستيعاب وتكوين المفهوم العلمي قد ظهر ونما.

---

(٣) Ernst Cassirrer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1953), p. 109.

مثل هذه التصنيفات للتحولات التاريخية التي تدخل على الوعي البشري رغم أنه يشوبها قدر من التبسيط الشديد، الا أنها لا ينبغي أن تستبعد ببساطة. فحدوث البعض من مثل هذا التطور لأشكال الفكر أمر واضح تماماً. ولكن ليس على الانسان أن يسلّم بقوانين التقدم الصرف، ولا أن يتجاوز حقيقة أن «الأطوار» كثيراً ما يتداخل بعضها ببعض، بل هي في الواقع توجد معاً في التجربة الانسانية.

وهنا نذكر ماسماه فيبر عملية الترشيد؛ فهو يرى أن الفكر بات رشيداً بصفة مطردة، سواء من حيث المفهوم الشكلي في ما يتعلق بسمته الثابتة والنسقية، أو من حيث مضمونه، بالتخلص من الخيال والعناصر الأسطورية. والجانب الذي يهمنا في هذه العملية هو التطور الذي حدث في علوم اللاهوت الرشيدة. لقد كان هذا التطور ملحوظاً بشكل خاص في الحضارات الغربية، حيث استفاد آباء الكنيسة المسيحية من مفاهيم الفلسفة الاغريقية ومناهجها في تفسير وشرح المضامين الخاصة بـ «رصيد الايمان» المعتقد أنه قد تكُشف في الانجيل وفي مجادلات الحواريين.

ويقول فيبر: «إن التطور الكامل لكل من عملية الترشيد الميتافيزيقية والأخلاق الدينية يتطلب نوعاً من الكهنوتية المستقلة والمدربة مهنياً، المنشغلة بصفة دائمة بالشعائر الدينية وبالمشاكل العملية المتضمَّنة في شفاء الأرواح»[4].

وفي جميع الديانات العالمية تظهر الكهنوتية الرشيدة بشكل أو بآخر كجزء من عملية ترشيد الفكر. وتعكس هذه الكهنوتية المسائل التي تشكّل فكر طبقة المتخصصين الدينيين الذين يعملون على توضيح المضمونات الفكرية لكيان معيّن من التقليد الديني وتماسكها. كذلك، فإن تنمية الكهنوتية الرشيدة تتضمن العمل على ايجاد أخلاقيات رشيدة تقوم على المضامين العملية للتقليد وعلى التجربة الدينية التي تستند إليها.

وفي هذا الشأن، هناك ثقافات عديدة ومراتب اجتماعية متعددة قد ساهمت في هذه العملية من الترشيد، ويمكن القول إن هذه العملية تمر عبر ثلاث مراحل: ففي الديانات البدائية، نجد أن الأسطورة تجسد العلاقة «الأنا ـ أنت» الدرامية بين البشر والمظاهر المقدسة في عالمهم. وفي الديانة التوراتية، يصبح يهوه، باعتباره الإله السامي، محور موضوع علاقة «الأنا ـ أنت» هذه، ويصبح العالم خليقته. إذاً، فإزاء الله، يأخذ المرء موقف الأنا ـ أنت، وإزاء العالم يكون الموقف أنا ـ هو. وقد جاء في كتاب ما قبل الفلسفة «أن العقيدة الغالبة في الفكر العبراني هي السمو المطلق لله. فيهوه ليس موجوداً في الطبيعة، كما أن لا الأرض، ولا الشمس، ولا السماء هي من الأمور المقدسة، بل حتى أكثر الظواهر الطبيعية قدرة ما هي إلا انعكاسات لعظمة الله»[5].

---

(٤) Max Weber, *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff; introduced by Talcott Parsons (Boston: Beacon Press, 1963), p. 30.

(٥) Henri Frankfort, John Wilson and Thorkild Jacobson, *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man, an Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Middlesex, Eng.: Penguin Books, 1963), p. 241.

أكثر من هذا، إن هذه البصيرة الداخلية للديانة العبرانية تتيح الظهور للاعتراض على ما يتعلق بالنبوة. فصحيح أن النظام الاجتماعي هو شيء نابع من الله، إلا أنه ليس بالضرورة نظاماً مقدساً. وهنا تصبح عملية الاعتراض أمراً ممكناً. وتخترق الديانة العبرانية «روضة الفتنة» وتحرك الناس ليكونوا أقرب إلى المنتهى، إلى قبضة الصفاء والنورانية في الموقف المحدد.

أما في المسيحية، حيث البصيرة العبرانية تظل باقية كما هي، فإن العبادة الكاثوليكية والعون الرباني لعلاقة الانسان بالله صارت تمثل اضفاء قدسية جزئية على الطبيعة. وفي عصر الاصلاح، فإن الطبقات المتوسطة التي كانت تعتنق بروتستانتية الزهد والنسك لم تجد في هذه الأشكال ما يناسب حاجاتها الدينية الداخلية الخاصة. وفي تأكيدها لوحدة الانسان وتفرّده أمام الله الذي كان الادراك لعلاقته بالانسان يتم بطريقة عملية، حيث يقوم الله بتشكيل ومعالجة الانسان (الذي توصّل الى مدلول اختياره)، كانت بروتستانتية الزهد ترى العالم بمثابة حلبة يمارس فيها الانسان سيادته الفعالة. وبهذا صار الطريق ممهداً أمام المرحلة الثالثة ـ تلك الخاصة بعلمانية الثقافة وعدم الاعتقاد في السمو الإلهي. ومن هنا صار العالم مجرد شيء مادي، ومن ثم صار «هو» الموقع الكلي الشامل الخاص بالانسان.

وهنا، تلفت الديانة الانجيلية انتباهنا الى فارق مهمّ آخر تتصف به المعتقدات والكهنوتيات الدينية. فالفارق لا يوجد بين الأسطورة والفكر الكهنوتي الرشيد، بل هناك أيضاً فارق بين الكهنوتيات الفطرية والسامية. فالديانات «الفطرية» تنظر الى «الله» أو «المقدس» على أنه بعيد عن المظاهر المرئية، ولكنه في الوقت نفسه ينفذ ويتخلل العالم. وهنا تدرك الهندوسية، والبوذية، والطاوية، وغيرها الكثير من الديانات الأخرى الخاصة بالشعوب غير المتنورة، الشيء المقدس بمثل هذا التصور. وبالنسبة الى الكهنوتيات الفطرية، تعتبر التجربة في العالم بشكل ما نوعاً من «الوهم». حتى الفردية البشرية، يُنظر إليها على أنها ليست سوى مجرد أحد الحدود التجريبية الأخرى التي تفرض حالة من الوعي الانساني الخادع، كما أنها تمنع الانسان من الاتصال بالإله المقدس الكامن وراء مظاهر الأشياء في العالم(٦).

أما الكهنوتية الغربية فهي، على الجانب الآخر، تمثّل انشقاقاً أكثر عمقاً وشدة من عالم الأسطورة. فالله يعتبر، طبقاً لهذه الكهنوتية، معنى سامياً والعالم هو شيء يجب أن نعرفه، ونعالجه، ونشكله، ونسيطر عليه. كما أن فردية الشيء ليست مجرد حد والتجربة الحقيقية ليست وهماً. إن العالم والتاريخ البشري هما شيء حقيقي وينبغي أخذهما مأخذ الجد. ولقد استخدمت المسيحية المفاهيم الاغريقية لكي تصوّر يسوع ليس كمسيح فحسب، بل أيضاً باعتباره التجسيد المقدس لكلمة الله، أي العقل المقدّس المجسد في شخصي. والفكر الديني الغربي هو فكر «سامٍ» بتركيزه على تسامي الله على العالم باعتباره خليقته.

---

(٦) Francis Cornford, *From Religion to Philosophy* (New York: Harper, 1957), pp. ix-x.

٢ ـ العبادة

تمثّل العبادة مظهراً للتعبير عن المشاعر، والمواقف، والعلاقات. هذه المشاعر، والمواقف، والعلاقات، بمجرد التعبير عنها، لا يكون لها غاية أخرى سواها، فهي بمثابة أفعال للتعبير. يقول جورج هربرت ميد: «العبادة هي شيء ذو قيمة غامضة تلصق بها بحيث أننا لا نستطيع أن ننقلها بالكامل»(٧)، والعلاقات التي يتجسم التعبير عنها في العبادة، هي قبل كل شيء علاقات مع الشيء المقدس، مهما يكن استيعاب المعين لها. وهذه العلاقات هي فحسب مجرد علاقات ثانوية فيما بين الأعضاء، وبين الأعضاء والزعماء، علاقات تنطوي ضمنياً في الفعل التعبدي نفسه.

الفعل التعبدي هو الآخر ليس ببساطة مجرد مسألة تأكيد للايمان، بل هو فعل خصب معقد حيث طبيعة «المتعبد» الكلية هي المعنية فيه، وهو الذي في حالة تطوره الكامل يكون له صفات العمل الفني. ومثل هذا الطقس الديني الذي يشتمل على الحديث، والاشارة، والأغنية، والمآدب القدسية، والقربان لا يُوصف لغرض عملي، ولا حتى لغرض يتعلق بالتضامن الاجتماعي. فمثل هذا التضامن قد يكون أحد آثاره... ولكن لا الخرافة ولا الطقس نشأ أصلاً لهذا الغرض(٨).

وتقول سوزان لانغر: «إن الطقس الديني هو عملية تحويل رمزية للخبرات التي لا يستطيع أي وسط آخر التعبير عنها بشكل كافٍ. ولأنه ينبع من حاجة انسانية أولية، فهو يعتبر نشاطاً تلقائياً ـ بمعنى أنه ينبع دون أن يكون له قصد معين، ودون مواءمة مع غرض واعٍ، نموه غير مخطط، ولا مرسوم، نموذجه طبيعي بحت، مهما يكن معقداً ومتشابكاً أمره»(٩).

إن الطقوس والشعائر الكنسية باعتبارها من مظاهر التعبير عن المواقف تظهر أيضاً حول الأحداث، والأزمات، والتحولات المهمة في حياة الفرد والجماعة. فالميلاد، والبلوغ، والزواج، والمرض، والتغيرات في المكانة، والوفاة، كلها مناسبات تتميز بطقوس ومراسم مقدسة في جميع الأديان. وفي المجتمعات البدائية، حيث الدين من الظواهر الأكثر انتشاراً وتغلغلاً عما هي عليه في المجتمعات الحديثة، تُعتبر مثل هذه الشعائر من الأمور الموجودة في كل مكان.

وفي الكنيسة المسيحية نشأ العديد من الطقوس الدينية في عدة لغات، كلها متشابهة في شعائرها ومضامينها الرمزية الأساسية. وقد بات من الممكن التحدث عن الكنيسة باعتبارها مقسمة إلى دوائر طقسية. وأخذت شعائر العبادة ـ القداس أو الطقس الديني ـ تترسخ

---

(٧) George Herpert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist,* edited by Charles W. Morris (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1934), p. 296.

(٨) Evelyn Underhill, *Worship* (New York: Harper, 1957), p. 23.

(٩) Susanne Katherina Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (New York: Penguin Books, 1948), p. 39.

بالتدريج. وبذلك أصبحت عملية العبادة بمثابة إعادة تمثيل للتجربة الأصلية والوسيلة التي يعبّر بها المتعبدون عن علاقاتهم بالمعبود.

وتعني عملية تقنين الشعائر، وتوحيد نموذج كلماتها، وإشاراتها، واجراءاتها، نوعاً من المشاركة وإضفاء الموضوعية على مواقف المؤمنين الذاتية والتلقائية أصلاً. ومثل هذه المشاركة والموضوعية تعتبران أمراً ضرورياً لكي يمكن الحفاظ على النشاط التعبيري الأصلي في ظل الظروف الجديدة لعملية التقنين النامية. ونتيجة هذه المشاركة والموضوعية هي الشعائر الراسخة، التي تصير الآن «استخراجاً» وإظهاراً للمواقف بدلاً من التعبير عنها مباشرة. فالشعيرة تمثّل الشكل الرسمي للسلوك في حضور الغايات المقدسة.

وتعتبر الشعيرة تكراراً مستمراً للمشاعر وترديداً منتظماً للمواقف الصحيحة. ولكن الشعيرة تحوي بالفعل مغزى وظيفياً مهماً للجماعة على الرغم من حقيقة أن هذا ليس هو قصد المشاركين فيها. ففعل هذا التعبد في تكراره المشاعر وترديده المواقف الصحيحة يجسم تضامن الجماعة ويعزّزه. وقد قال بارسونز في هذا: «إن الناس، بالتعبير الشعائري المشترك عن مواقفهم، لا يعلنون عنها فحسب، بل هم، بالتالي، يعززونها. فأداء الشعائر يُدخل المواقف في حالة من السمو للوعي الذاتي الذي يدفع فيهم بدرجة كبيرة من القوة، ثم من خلالهم يقوي الوسط الأخلاقي، بدوره»[١٠].

بذلك يكون فعل العبادة فعلاً اجتماعياً أو طائفياً تقوم الجماعة بإعادة تشريع علاقتها بالأشياء المقدسة، ثم من خلالها، بما وراء الأشياء. وتعزز الجماعة بفعلها قوتها الخاصة وتعيد تأكيد قيمها الخاصة. وفي هذا الفعل تتجسم علاقة الزمالة، وعلاقات الزعيم بالاتباع، ويزداد تأكيدها وتقويتها. أما بالنسبة إلى الفرد، فهو يدخل في حالة اندماج مع الجماعة التي تزوده بالمساندة العاطفية، ويرجع الفرد الى مصدر القوة والراحة، بإكسابه التجربة الدينية الشرعية.

٣ ـ التنظيم الديني

في المجتمعات البدائية، نجد أن الدين ينتشر بشكل واسع وسط الأنشطة العديدة والعلاقات الاجتماعية في المجتمع. وهناك عاملان ينحوان إلى إحداث تغيير في وضع انتشار الدين وهوية الجماعات الدينية وغيرها من الجماعات الأخرى في المجتمع من الحالة البدائية والأثرية إلى تنظيمات دينية محددة. العامل الأول، هو حالة التمايز الداخلية المتزايدة في المجتمع كله. فالمجتمع مع اتجاه تقسيم العمل فيه ليصبح متكاثراً بشكل أكبر، وهو في تخصيصه الوظائف، والخدمات، والمكافآت يصبح أكثر تعقيداً، ويميل الى إظهار درجة عالية من التخصص في الوظيفة. وبذلك تبدأ الجماعات التي تقوم على أساس غرض محدد في الظهور على سطح الوجود، وتقوم بأداء العديد من المهمات الانتاجية، والتعليمية، وما شابه

---

(١٠) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949), p. 435.

ذلك. وهنا تميل التنظيمات الدينية التخصصية إلى الظهور كجزء من هذا الاتجاه العام نحو التخصص الوظيفي. أما العامل الثاني، فهو وجود نوع من إثراء التجربة الدينية الذي ينتهي في آخر الأمر إلى إنشاء تنظيمات دينية جديدة من مختلف الأنواع. وهكذا، فإن التطور الخاص بالتنظيم الديني المتخصص، يمثل كلاً من تأثير العمليات المجتمعية العامة والتغيرات التي تحدث في الوعي الديني.

والمشكلة الخاصة بكيفية تقدير الاختلافات الموجودة في المجتمع ثابت الدعائم ليست سوى جزء من المشكلة العامة الأكبر الخاصة بكيفية معالجة التنظيم الديني الجديد وعلاقته بالنظام القائم. وهنا توجد ثلاثة احتمالات تطرح نفسها: الاحتمال الأول، هو رفض هذه الأشكال القديمة من العلاقات الاجتماعية روحاً وجسداً. ويعتبر هذا الاحتمال مساراً يضفي على التنظيم الديني الجديد صفة ثورية فعالة. الاحتمال الثاني، هو الاعتراف والقبول الصريح بها. أما الاحتمال الثالث، فهو إمكانية رفضها روحاً، لإثارة اتجاهات المساواة داخل التنظيم الديني، في الوقت الذي يتم فيه ترك الأشكال الراسخة الخاصة بالسيادة الاجتماعية والمدى الاجتماعي دون إثارة الاضطراب فيها.

ويشكّل الاحتمال الأول طريقاً خطراً، يضع التنظيم الديني في مواجهة النظام الراهن. فالجماعات الدينية الجديدة تنظر إليه غالباً على أنه شيء لم تعد له ضرورة، أو أهمية، ولا لزوم له، وذلك من منطلق نوع آخر من التوجه الدنيوي.

ويناقض الاحتمال الثاني الروح الجديدة عند المرتدّين بشأن الانفصال عن الماضي، وكذلك التضامن الجديد عند الطائفة الدينية. أما الاحتمال الثالث، وهو الطريق الذي انتهجته الكنيسة المسيحية الأولى، فهو في الوقت نفسه الذي يعبّر فيه عن السمة الجديدة للجماعة، فيسمح لها بتجنب المواجهة الفعالة للمجتمع القائم. وهذا الموقف الذي أخذت به الكنيسة المسيحية بات يشكل مصدراً للأفكار والقيم المتعلقة بالمساواة عبر التاريخ المسيحي، وكان أحد العوامل المؤدية إلى ظهور مبدأ المساواة الدنيوية. ولكنه في الوقت نفسه كان يعبّر أيضاً عن بداية للتكيف مع الأشياء كما هي، وكان مصدراً مهماً للاتجاه الاجتماعي المحافظ في الفكر المسيحي. ومن هنا، أصبح هذان الاتجاهان الراديكالي والمحافظ، في حالة صراع مستمر عبر التاريخ المسيحي كله.

ومن مظاهر المشكلة المهمة المتعلقة بالتكيف، والمواءمة داخل المجتمع القائم على الاستمرار في الانفصام عنه، ما يتعلق بموقف واتجاه الجماعة الجديدة إزاء السلطات السياسية. وفي هذا الشأن، نجد من الحقائق المثيرة أن الكنيسة المسيحية ـ في الوقت الذي كانت تتعرض غالباً للاضطهاد والظلم في بداية تاريخها ـ لم تجرِّد أبداً من شرعيتها أمام الله من جانب المؤسسات والأنظمة الحكومية في الامبراطورية الرومانية. وهنا يمكننا أن نرى أيضاً بداية ظهور نوع من التناقض الوجداني والغموض في الاتجاه المسيحي الذي سوف يستمر بأشكال مختلفة في ظل الظروف التاريخية المتغيرة عبر القرون.

فالكيان المسيحي يؤكد تعاليه وسموه الخاص على السلطات القائمة، وإن كان هذا يتم بشكل لا يتحدى عملها أو شرعيتها. وأقرت الكنيسة، في الوقت الذي سارت في طريقها لكي تصبح طائفة مقصورة على نفسها، بالسلطة السياسية الشرعية وتفاهمت معها[11].

ومن هنا تقدَّمت عملية تقنين الدين عبر ثلاثة مستويات متداخلة بعضها مع بعض: الطقس الديني، والعقيدة، والتنظيم. فقد بدأت عملية التقنين انطلاقاً من الحاجة إلى الاستقرار والاستمرارية، وكذلك الحاجة إلى الحفاظ على المعتقدات الدينية. واستُبدلت تلقائية الاختيار النسبية التي صبغت العهد السالف بأشكال مقننة على ثلاثة مستويات، إضافة إلى أن عملية وضع مزيد من التحديد وسط الصراع الداخلي الذي كثيراً ما كان يتخذ شكلاً مريراً، استمرت قروناً. ونجد أن الحاجة إلى الاجابة عن التساؤلات التي تنشأ من مضامين العقيدة ذاتها، والحاجة إلى إعادة تفسير مضامين التعاليم التقليدية بحيث تجعلها مناسبة للأوضاع الجديدة، ثم الحاجة إلى مقاومة المؤثرات الخارجية ـ كل ذلك أمور تؤثر في هذه العملية.

وتعتبر عملية إضفاء الصفة الشرعية بمستوياتها الثلاثة الطقسية، والفكرية، والتنظيمية، من العموميات، كما أن التطورات التي تحدث على هذه المستويات الثلاثة، تبدأ في عمومها وهي في علاقة وثيقة متداخلة. ففي الحالة المسيحية، نرى مدى الأهمية المركزية والاستراتيجية للعبادة التي تواصل التجربة الدينية الأصلية وتعيد عرضها مرة أخرى في صور رمزية. كما نجد في المواقف والعلاقات الطقسية أن أصول كل من العقيدة والتنظيم موجودة ضمنياً. وتعتبر العبادة، بصفة عامة، من العناصر المركزية في الحركات النامية كما هي الحال في المسيحية الأولى. لكن الحالات الاستثنائية تظهر عندما تكون الحركة الدينية في حد ذاتها، وبشكل أساسي، تمثّل حركة احتجاج على التطويرات والممارسات في العبادة. وبهذه الطريقة صارت بروتستانتية الزهد مناهضة بشكل متطرف وجذري للعبادة الطقسية وللرمزية. وعلى أية حال، فإن هذه الاتجاهات لا يمكن فهمها بالكامل إلا من منطلق الاحتجاج على وضع سابق للعبادة الطقسية ذاتها. ومن هنا، فإن مركزية العبادة في مجال تطور الحركة الدينية قد تبدو أيضاً أحد العناصر التي لها صفة العمومية.

ثانياً: وظيفة الدين في المجتمع

عندما نتحدث عن وظيفة الدين بالنسبة الى المجتمع، نبدأ بالتساؤل: ما هي العلاقة بين الترتيب الطبقي الداخلي في التنظيم الديني وذلك الموجود بصفة عامة في المجتمع؟ وما هي العلاقة بين طبقة الكهنة والطبقات العليا ـ صاحبة الامتياز والقوة ـ في المجتمع؟

الاجابة عن هذين التساؤلين سيعتمد عليها تحديد نوع العلاقة التي تنشأ بين الدين

---

(11) Adolf Von Harnack, *What is Christianity?*, translated into English by Thomas Bailey Saunders; introduction by Rudolf Bultmann (New York: Harper, 1957), pp. 206-207.

والمجتمع، ودرجة الصراع والتوافق في هذه العلاقة، ودرجة توافق المؤسسة الدينية مع مصالح الطبقات المختلفة وركائزها، وموقف المؤسسة الدينية تجاه التغيير والاصلاح. . .

ويوضح لنا ما حدث في العصور الوسطى، مدى تعقّد وتشابك انغماس الكنيسة في المجتمع وتشابك الترتيب الداخلي للكنيسة مع ذلك الخاص بالمجتمع. ولقد نشأ مجتمع هذه الفترة، وهو يدور حول وظيفتين رئيسيتين: وضع النظام وإقراره، وتوفير المأكل والغذاء. هاتان الوظيفتان ـ الحكم والقتال من ناحية، والزراعة من ناحية أخرى ـ أتاحتا ظهور نظام المراتب الطبقية الذي كان يتألف من طبقة النبلاء والأشراف التي كانت تحكم وتحارب، وتشرف على النشاط الزراعي باعتبار أصحابها سادة الأراضي والاقطاعيات، ثم طبقة عامة الشعب التي كانت تعمل في الحقول وتأخذ بالمهن المهارية القليلة اللازمة لذلك المجتمع والقائمة على الناحية التقنية الضعيفة. ومن هنا نشأ نظام «الاقطاعات» و«النظام الاقطاعي» باعتبارهما النظامين الأساسيين في مجتمع العصور الوسطى.

إلى جانب هذا، كان هناك مؤسسة أخرى في المجتمع، هي الكنيسة. والكنيسة في هذا الوقت لم تكن تؤدي وظيفة نظراً لحالة المناخ السائد في المجتمع. ولم تكن مهمتها الأساسية الحكم والقتال، أو زراعة المحاصيل. لقد انحدرت الكنيسة في المجتمع الأسبق القديم، مجتمع الامبراطورية الرومانية، وكانت وظيفتها التي تؤديها قائمة على تحقيق اغراض الشعب الدينية، وكانت تعمل على تحويل عقائد هذا الشعب وتعليمه. ولهذا غدا الكهنة احدى الطبقات المهمة التي تنكبّ على أداء ما كان يعتبر أكثر الوظائف أهمية[١٢].

وبهذا الشكل، برزت ثلاث طبقات رئيسية في بداية العصور الوسطى: طبقة الكهنة، وطبقة النبلاء، وطبقة عامة الشعب. ثم مع بداية ظهور المدن في القرن الحادي عشر، ظهرت وظيفة جديدة ـ أو بتعبير أكثر دقة ـ عادت الحياة مرة أخرى إلى إحدى الوظائف القديمة التي كانت قد اندثرت إلى حد كبير. فقد ظهرت التجارة وانتاج السلع التي يتم التعامل بها، ومع هذا ظهرت المدن وجماعات الطبقة المتوسطة، التي وجدت نفسها وقد دخلت في صراع مع النظام القائم، وذلك في خضم محاولتها غرس ركيزة أكبر لها في مدن العصور الوسطى، التي نشرت وأنمت فيها كلا من الحياة التجارية والحكم الذاتي.

وصارت الكنيسة بذلك، في مجتمع العصور الوسطى، أكثر المؤسسات اهمية ونفوذاً. فهي كمؤسسة دينية كانت تعنى بالقيم والغايات النهائية. أكثر من هذا، كانت لا تزال تحمل بعض المنزلة والهيبة التي تتصف بها الأشياء الأثرية العتيقة. وقبل حلول القرن الثالث عشر، كان رجال الكنيسة ـ وحدهم ـ المتعلمين. ونتيجة، ذلك، كان للكنيسة قدر هائل من السطوة الأخلاقية والثقافية، وكانت القيم الدينية تعتبر عنصراً مركزياً بالنسبة إلى ثقافة البلدان المسيحية الأوروبية. كذلك، فإن الكنيسة باتت إحدى المنظمات المتمايزة داخلياً والتي

---

(١٢) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches,* translated by Olive Wyon, 2 vols. (New York: Macmillan, 1931), vol. 1, p. 349.

كان الكهنة ورجال الكهنوت يمثلون اللب النشط والعنصر المهم فيهـا. أما العلمانيـون فكانـوا يشكلون الهامش السلبي الضخم الذي يتألف من الفئة «المتبقية» وأفراد الطبقة الثانية. س

وفي نهاية القرن الحادي عشر، كان الوضع الجديد قـد تسبب بالفعـل في نشوب صراع في المدن. فالطبقات الجديدة كانت تسعى إلى تحسين القاعدة التي ترتكز عليها، وكانت تبدي احتجـاجها إزاء الـظروف القائمـة سواء في المـدن أو في الكنائس. وأخـذت الكنيسـة ـ وقـد انقسمت بشـدة في النسق الاقطاعي، وصـار كبار كهنتهـا مرتبـطين بشكل وثيق بـالـطبقـات العليا ـ تضغط بشدة على الطبقات الدنيا وعلى الكهنـة الأدنى مستوى؛ ومن ثم بـدأت تظهـر معارضة عنيفـة ضد ربـوبية الكنيسـة. وظهرت، هكـذا، حركـة اجتماعيـة كبرى من جـانب الطبقات المتوسطة والدنيا، تشمل من كانوا يكرهون الكنيسة التي تعامل صغار الكهنة معاملة الأرقاء والعبيد، والتي تستغل حقوقها الاقطاعية من خلال نـظام العشور، وتستخـدم ثروتهـا ليس لمصلحة الفقراء بل لمصلحة الكنيسـة ذاتها، أو من أجـل الحاجـات الاقطاعيـة الخاصـة بطبقة كبار الكهنة، أي أنها كانت كنيسة تشكّل من جميع النواحي كل مـا هو نقيض لما يجب أن يتحلى به الرسل والحواريون من فقر، والتي، على نقيض الكنيسـة الأولى، كانت تستبعـد محفل الكنيسة من أي مجال للتعاون[١٣].

وهنا نستطيع أن نرى تمازج القضايا الدينية واندماجها بـالقضايـا الاجتماعيـة، وتوحـد المصالح الدينية والاجتماعية أيضـاً. وهنا يصحّ التساؤل، ما هي وظيفة الدين في هذا الوضع؟ الاجـابة عن هـذا هي أن الدين من نـاحية يعمـل على تعـزيز الـوضع المتميـز للنظام القـائم وقادته، ومن ناحية أخرى يعمل على توفير الفكر الايديولوجي والزعامة من أجـل الاحتجاج. فهو يوفر الأفكار والتصورات التي في إطارها تستطيع الطبقـات الجديـدة أن تقرر وتفهم نـوع احتجـاجها، وأيضـاً الأساس لتـبرير الاحتجـاج في اطار القيم الـدينية. إذاً، فـالـدين يؤدي وظائف على كلا الجانبين من الصراع. فبينما قام الدين بتوفير الفكر الايديـولوجي الـذي أتاح للطبقات الجديدة أن تظهر وتعبّر عن مصالحها وعن وجهة نظرها، فإنه أيضـاً، بـادخالـه القيم المقدسة في ثنايا القضايا، ربما جعل الصراع، أكثر مرارة.

ولهذا التفسير المعقـد للدين والمجتمع مضـامين ذات أهميـة بالنسبـة الى دراسة الـدين. فمع نشوء التنظيمات الدينية المتخصصة، غالباً ما تصبـح الأجهزة الـدينية تـنظيمات رسميـة، وغالباً ما تنشأ عنها بناءات بيروقراطية. ولقد تمّت دراسة هذه التنظيمات بطريقة مثمـرة في نطاق النظرية السوسيولوجية التي ظهرت في حقل التنظيم الرسمي. وتبين أن الضغوط والصراعات والمشكلات الوظيفية المعتادة بالنسبة إلى التنـظيمات الـرسمية الأخـرى هي نفسها مـوجودة في التنظيمات الدينية الـرسمية أيضـاً. ولأن الجماعـات الدينيـة غالبـاً ما تكـون كذلـك جماعـات عرقية، فإن مشاكل كثيرة مهمة عن العلاقات بين هذه الجماعـات وعموم المجتمـع وبين مثـل

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٩.

هـذه الجماعـات نفسها يمكن دراستهـا بفعاليـة باعتبـارها مشـاكل خـاصة بـالصراع العرقي، والمماثلة، والحراك الاجتماعي.

وفي هذا يقول كريستوفـر داوسون: «ان معـظم الانشقاقـات والضلالات الـدينية التي وقعت في تاريخ الكنيسة المسيحية لها جذورها المتأصلة في جوانب التنافر الاجتماعي والقومي، ولو حـدث واستطاع رجـال اللاهوت أن يدركوا هذا الأمر بوضوح لتغيّر تاريخ المسيحية وأضحى شيئاً مختلفاً تماماً»(١٤).

ومن الأبحـاث التي قام بهـا ماكس فيـبر عن الأديان العـالمية، هنـاك نتيجتـان مهمتـان مستمدتان منها في ما يتعلق بعلاقة الـدين بالمكـانة الاجتـماعية. النتيجـة الأولى أنه في تـاريخ الأديان ـ المسيحية، واليهودية، والاسلام، والهندوسية، والبوذية، والكنفوشيوسية، والطاوية ـ وجدت علاقة واضحة وملحوظة بـين الوضـع الاجتماعي والاستعـداد لتقبّل آراء العـالم عن الأديان المختلفة. و النتيجة الثانية، أن هذا الأمـر لم يكن محكماً ثـابتاً عن النـظرة الدينيـة من جانب المكانة الاجتماعية. فمثلاً، تظهر الطبقات المتـوسطة الـدنيا ـ التي رأى فيـبر أنها تلعب دوراً استراتيجياً في تاريخ المسيحية ـ اتجاهاً محدّداً نحو الديانة المذهبية، ونحـو دين الخلاص، وأخيراً نحو الدين الأخلاقي الرشيد. ويعتبر ذلك على نقيض واضح من النوازع الدينيـة عند الفلاحين، ومع هذا يقرر فيبر بأن هذا أبعد ما يكون عن الدلالة على وجود حتمية منسقة.

وفي الوقت نفسه، وجـد فيبر أن الـطبقات التجـارية الغنيـة أكثر مـا تكون ابتعـاداً عن الاعتقاد بفكرة التعويض الأخلاقي كما هي عند الـطبقات المتـوسطة الـدنيا، وأنها ـ في عهـود التاريخ كافة ـ تتجه اتجاهاً دنيوياً شديد القوة، يُعيق إمكانية امتلاكها الرغبة في الديانة النبوية أو الأخلاقية. وكلما كان وضع مثل هذه الطبقات أو مركزهم أكثر تميزاً، قلّ الاحتمال بـالنسبة إليهم ـ كما يقول فيبر ـ في أن يقوموا بإظهار ديانة خاصة بعالم آخر(١٥).

وتحدّث فيبر عن الصفـوة السيـاسيـة والـطبقـات المحـرومـة، ووجـد أن أفكـاراً مثـل الخلاص، والخطيئة، والانسانية أشياء بعيدة عن شرائح الصفوة السياسية كافة. بل ثمـة ـ في الواقع ـ أشياء تستوجب التوبيخ بالنسبة الى مفهـوم الشرف عند هـذه الشرائح الـطبقية. أمـا الـطبقات المحـرومة، فهي عـلى العكس من ذلك، تُـظهر ميـلاً الى نشر الأديـان التي تنـادي بالخلاص واحتضانها. والقبول بنظرة رشيدة للعالم تمتزج بها أخلاقيات التعويضـات، ومنـح النساء قدراً كبيراً من المساواة والمشاركة الدينية(١٦).

إن ما يقدمه فيبر الى القـارىء هو الـرؤية النفـاذة المتعمقة داخـل النوازع في مـا خصّ العلاقة بين المراتب الـطبقية الاجتـماعية والانتسـاب إلى العقائـد والمذاهب الـدينية. إن هـذه العقائد والمذاهب ليست بالقوانين السوسيولـوجية، وهي لا تـدعو إلى تقـرير عـوامل بسيـطة

---

(١٤) Christopher Henry Dawson, «Sociology as a Science,» *Cross Current*, nos. 2-4 (Winter 1954), p. 136.

(١٥) Weber, *The Sociology of Religion*, pp. 95-96.

(١٦) Bernard Barber, «Acculturation and Messianic Movements,» *American Sociological Review*, vol. 12, no. 5 (October 1947), pp. 663-669.

حاكمة تقوم بتشكيل الأحاسيس الدينية للبشر. فالظروف الحيوية تؤثر في النوازع والميول الدينية لدى الناس، كما أن ظروف الحياة لها علاقة متبادلة بدرجة بالغة الأهمية مع حقائق المراتب الاجتماعية في المجتمعات كافة. ومع ذلك، فإن عملية التقنين لأفكار، وقيم، وممارسات معينة في مجتمع ما يمكن أن تؤثر في الطبقات، والمراتب، والجماعات كافة في هذا المجتمع. وعندما ينشأ الناس في مجتمع وثقافة معينة، فإنهم يتعلمون قبول أفكارهما وقيمهما السائدة، وهذا التعلم يسانده الرأي العام لدى رفاقهم في هذا المجتمع وهذه الثقافة عن طريق التصديق بالرضاء والشعور المشترك.

إن جوانب الغموض والإبهام التي تغلف العلاقة بين الدين والمجتمع، وكذلك الوظائف وسوء الوظائف الخاصة بالدين في ما يتعلق بكل من المجتمع والأفراد، من الممكن اخضاعها لمزيد من الفحص بدراسة ما يمكن إعتباره في الحقيقة أكثر التطورات الاجتماعية والثقافية بروزاً في القرون الماضية، وهو «اكتساب الثقافة للصبغة الدينية».

لقد لاحظنا أن الدين في المجتمعات البدائية والتقليدية هو من الأمور النافذة والمنتشرة، وأن العقائد والطقوس الدينية تلعب دوراً مهماً في الأنشطة التي يقوم بها مختلف أنواع الجماعات، بدءاً بالأسرة والى الجماعات الوظيفية. ولقد رأينا أن الدين في مثل هذه المجتمعات، ينحو الى توفير وجهة النظر الكلية ـ أي نسق التصور أو سبل الفكر المعقد ـ التي تفهم في سياقها التجربة البشرية بصفة عامة. وفي الحقيقة، فإن تلك هي الحال كذلك بالنسبة الى المتدينين في المجتمعات الحديثة.

وهنا يمكن القول إن الصفة الدنيوية تشمل من الناحية الأساسية تحوُّلين، في الفكر الانساني، يرتبط أحدهما بالآخر. فهناك، أولاً، مسألة «تجريد» الموقف تجاه الأشخاص والأشياء من «القدسية»، وهي التي يتم فيها ابتعاد ذلك النوع عن الانغماس العاطفي الموجود في الاستجابة الدينية، أي في الاستجابة إلى المقدس. ثم ثانياً، هناك مسألة «ترشيد الفكر»، وهي التي يتم فيها منع اشتراك الجانب العاطفي عند التفكير في العالم ـ إذاً، فعملية الترشيد تعني ضمناً احتواءها على كل من الموقف الادراكي المتحرر نسبياً من العاطفة، واستخدام المنطق بأكثر مما يُستخدم الرمز العاطفي لتنظيم الفكر. إن اكتساب الثقافة للصفة الدنيوية، بامتزاج كل من عنصري التجريد من القدسية والترشيد، يعني أن رؤية العالم بشكل ديني لم تعد الاطار الأساسي الذي يسترشد به الفكر، وأن نظرة أخرى إلى العالم باعتباره شيئاً لم يعد مقدساً ومؤلفاً من أشياء تؤخذ في نطاق التداول، قد بدأت تظهر الى الوجود. وهذه النظرة تقوم بحشد الرؤية الدينية للعالم بدرجة أكبر في دائرة التجربة «الخاصة» وتصبح هي نمط الفكر في الدائرة «العامة».

إن سوء الوظيفة الدينية، وجوانب الغموض التي تغلف العلاقة بين الدين والمجتمع، وكذلك مساهمة الدين في خلق حدة الصراع الاجتماعي واثارته، كلها أمور باتت معقدة من جراء حقيقة أن مسألة ترسيخ شرعية الدين هي في حد ذاتها نتاج لمجموعة من المعضلات البنائية المتلازمة مع هذه المسألة.

إن علاقة الدين بالمجتمع تمثل بالنسبة الى الباحث السوسيولوجي معضلة أساسية يمكن تمييز ثلاثة جوانب منها: أولاً، أن الدين يُعنى بالانسان في الموقف المحدد، وإلى النقطة التي ينشأ عندها الادراك بالمنتهى. وهنا، تبرز في المقدمة المسائل الخاصة بالمقصد النهائي ووضع الانسان في المخطط الشامل للأشياء. وأفضل وصف لهذه المسائل التي تنشأ بشكل عاجل هو كلمة «الوجودي»؛ ثانياً، يهتم الدين بالمقدس ـ أي أنه يحوي نمطاً محدداً للفهم والاستجابة يدعو الى الرهبة الشديدة والاحترام العميق لغايته، إذاً فهو نمط للفهم يختلف بطريقة جذرية، أو هو غير متجانس بشكل عميق، في ما يتعلق بدائرة الاهتمام والعقل البشري الدنيوي أو الالحادي؛ ثالثاً، يقوم الدين على أساس العقيدة الايمانية ـ أي أن غرضه يتجاوز الوضع التجريبي كما أن أفكاره وعقائده لا تعترف بالمظهر أو الدليل التجريبي.

وإذا ما تمّت مقابلة الدين من هذه النواحي بالأنظمة التي تتم في سياقها الأنشطة الاقتصادية، فلسوف يتكشف نوع من التناقض الحاد. ففي الفعل الاقتصادي ـ الانتاج وتبادل السلع ـ يتضمّن الدين قيماً تتدنى عن القيم الغائية، وتنشأ علاقات مع الأشخاص أقل من تلك التي تتصف بالشمولية. أكثر من هذا، إن القيم المتضمنة هي قيم استهلاكية أساساً أو تتصف طبيعتها بالأداتية. ومن ثم، فإن هذه الأنشطة تعتبر ذات صفة دنيوية أو مادية أكثر منها مقدسة. وأخيراً، تبدو قيم الحياة الاقتصادية واجراءاتها كأنها قائمة على فروض تجريبية أكثر وضوحاً، فروض أكثر قابلية للاختبار في عالم التجربة الدنيوية، وأكثر قابلية للتجربة وأكثر سهولة في تأكيدها على أرض الواقع التجريبي(١٧).

إن سوسيولوجيا الدين هي بمثابة دراسة لتلك العلاقات المهمة، والمراوغة غالباً، السائدة بين الدين والبناء الاجتماعي، وبين الدين والعمليات الاجتماعية. وتنطوي هذه السوسيولوجيا على محاولة لوضع تصوراتها الخاصة والأكثر ملاءمة وصبغها، في الوقت الذي تعمل فيه على أن تتفهم بشكل أفضل الظواهر متعددة الجوانب التي يطرحها الدين للدراسة. كما تقدم الى الانسان الحديث وسيلة لها أهميتها يمكن من خلالها الحصول على فهم أفضل للدين كمصدر اهتمام بشري وكنشاط انساني. وبهذا الشكل، تساهم سوسيولوجيا الدين في تطوير وتنمية فهم الانسان لذاته، ولسلوكه، ولفكره ومشاعره، ولعلاقاته برفيقه الإنسان كما تتجسم صورتها في المجتمع.

ولأن الدين يتصل بالحاجات، والمشاعر، والتطلعات البشرية الأكثر عمقاً، ولأنه يتناول البعض من أكثر الجوانب عمقاً في الظرف البشري، ثم لأن مقصده ووظيفته في كل من هذين الجانبين ما زالا سراً غامضاً تماماً بالنسبة إلينا، لذلك، فإن مطامح القيام في المستقبل بالمزيد من البحث والدراسة في هذا الحقل تمثّل نوعاً من التحدي الجذاب والمثير بالنسبة الى أولئك المتهمين بالمزيد من الدراسة للانسان.

---

(١٧) Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. 1966), chap. 5.

ثالثاً: توظيف الدين كايديولوجيا

في المجتمعات التقليدية، نجد أن الأهداف الخاصة بالأفراد والجماعات، حتى بالمجتمع نفسه، تترسخ وتصير شيئاً مسلّماً به على مدى فترات طويلة من الزمن. وعندما تبرز الأهداف وتظهر القيم الجديدة الى الوجود، بسبب ما يحدث من احتكاك واتصال بالثقافات أو التطورات الأخرى داخل المجتمع، فإن قيادة المجتمع تجد نفسها في حاجة إلى ايديولوجيا يمكن بها تفسير وترشيد الأهداف والقيم الجديدة التي تدعم وجود أفرادها. وغالباً ما تتضمن هذه العملية وصول جماعات حاكمة جديدة الى موقع السلطة، وفي هذا يقول روبرت لامب:

«عندما تصل الصفوة الى موقع السلطة في زمن الأزمات، فإن ذلك يحدث جزئياً بسبب قدرتهم على حشد المجتمع حول دافع يحثهم على الأهداف الجديدة، وبسبب براعتهم في طرح نسق جديد للقيم يحظى عادة بالقبول من أغلبية المجتمع. ويوفر هذا النسق من الأهداف والأفكار إطاراً تعمل الصفوة من خلاله على تنظيم بناء جديد للسلطة والضبط»(١٨).

وفي العصور الحديثة، على الأقل في أوروبا وأمريكا، نجد أن مثل هذه الأنساق الجديدة للقيم والأيديولوجيات التي تسوغ وجودها كانت ذات سمة علمانية. يقول روبرت لامب: «لقد كانت الصفوة الأمريكية... هي الخليفة المباشر لثورة الأحرار في انكلترا والمثال الناطق لنسق لوك وأصدقائه عن القيمة. ولقد أرسى هؤلاء في اعلان الاستقلال، وفي الدستور، وفي وثيقة الحقوق القواعد والقوانين التي لا زلنا نعمل حتى الآن في ظلها، ونحكم لحماية الحياة، والحرية، والملكية - بحسب تعبير لوك - والتي غيّرها جيفرسون الى الحياة، الحرية، ومسعى السعادة. هذه هي القوانين التي يمكن لصفوة اقتصاد سياسي قومي أن تدير نسق المشروع الخاص واقتصاد السوق»(١٩).

وفي الدول النامية اليوم، يقوم الزعماء الوطنيون، لكي يوضحوا لأنفسهم وللآخرين ويبرروا التغييرات التي يدخلونها ويقترحون إدخالها إلى بلادهم، بإصدار البيانات والتصريحات التي تفسر تاريخهم في الانطلاق بهذه الأهداف واعطائها معناها. هذه البيانات عن العقائد والقيم ما هي إلا ايديولوجيات تظهر التزاماً عاطفياً من جانب الزعامة وأتباعها، وتكون موجهة نحو العقل. ومن هنا، فإن ايديولوجيات مثل القومية والاشتراكية تقوم بتفسيرها وتبرير مسار التحول والأهداف التي تنطوي عليه.

وفي العصور السابقة، كثيراً ما كانت الأديان تحقق هذه الوظيفة التي تخدم باعتبارها «ايديولوجيا». ففي القرن الثامن، جاءت المسيحية بتلك الايديولوجيا التي أعادت ترسيخ امبراطورية شارلمان ومن حوله. وفيما بعد، في القرن العاشر، ومع انشاء الامبراطورية الرومانية المقدسة، قامت المسيحية أيضاً بالشيء نفسه. وربما يكون هذا أوضح في المثال الخاص باسكنديناڤيا، فلقد توافق تحول الشعب الاسكنديناڤي إلى المسيحية مع تحقيق الوحدة

---

(١٨) Robert K. Lamb, *Political Elites and the Process of Economic Development: The Progress of Underdeveloped Area,* edited by Bert F. Hoselitz (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1952), p. 34.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

الوطنية واتمام عملية ضخمة من التوسع. وكانت صلة القرابة المسيحية التي تكرست بالشعائر الكهنوتية ونالت موافقة الكنيسة ذات الصبغة الإلهية المقدسة، أحد العناصر التي ساعدت على تطور مثل هذه الوحدة. ففي واقع الأمر، كانت المسيحية هي التي دعمت وثبتت روح الالهام إلى حد ما في تلك الجهود نحو التوحد. ويمكن ملاحظة ذلك في حياة رجال الملك كانيوت في الدانمارك، وأولاف تريغفسون وسانت أولاف في النرويج. وفي هذا يقول كريستوفر داوسون: «إن المملكة الوطنية لم تكتسب المنزلة الضرورية اللازمة للتغلب على الفكر المحافظ لثقافة الفلاح القديمة واستقلال الممالك القبلية القديمة، في الحقيقة، إلا من خلال سلطة ديانة عامة جديدة فحسب»[٢٠].

وعند طوائف الصفوة الجديدة وعند الشعوب تعتبر هذه الحاجة الى التحول إلى إحدى الأيديولوجيات، من الأمور الشبيهة بحاجة من يعانون من انعدام الهوية إلى نسق جديد للقيم وإلى نوع من المجتمع. وفي الواقع، فإن هاتين الحاجتين كثيراً ما وجدتا معاً. فبينما يظهر الزعماء وهم في حاجة إلى إظهار تعريف لمهمتهم لكي يدركوا كيف يتصرفون إزاء الموقف الذي يواجههم، ولكي يسبغوا الشرعية على أنفسهم كزعماء، يقوم الاتباع الذين يعانون من انعدام هوية التغير الاجتماعي بالبحث عن قيم جديدة يمكنهم اعتناقها وعن جماعات جديدة يمكنهم الانتماء اليها. لذلك، ففي الحركات التي تقوم على أساس ايديولوجي ـ سواء أكان دينياً أو دنيوياً ـ فإن الزعماء يجدون «الايديولوجيا» التي يحتاجون إليها، في حين أن الاتباع يجدون الرضاء والاشباع في مساعهم تجاه مجتمع وفي بحثهم عن قيم جديدة.

وتتأثر الجماعات المختلفة في عملية تحولها بما تراه في الدين الجديد أو الايديولوجيا الجديدة من منزلة ثقافية. قد يكون هذا بسبب الأصول التي ترجع إليها الايديولوجيا، أو الانطباع الذي يتركه محتواها، أو بسبب صلتها بكيانات أخرى تحظى بالتقدير البالغ. مثال ذلك، أنه في القرن التاسع عشر، أدى المطلب في أن تكون الأيديولوجيا ذات صبغة «علمية» إلى رفع منزلتها في أوروبا بدرجة كبيرة. وكذلك، عندما خرجت المسيحية عن حدود الامبراطورية الرومانية، قدمت على الرغم من سقوط الامبراطورية، وإصابة ثقافتها الكهنوتية الخاصة بالسوقية والابتذال، كياناً رفيعاً من المعرفة، والحكمة، والعقيدة، التي هي نتاج لثقافة التراث الكلاسيكي القديم. أكثر من هذا، لقد حملت معها ما تبقى من بريق المؤسسات المتحضرة والكرامة الامبراطورية ومجدها»[٢١].

إن الأديان تضفي تأثيرها بما تتمتع به من «كاريزما» ـ وهي العنصر المقدس في هذه الأديان ـ وتجذب إليها الاتباع والمتحولين من خلال ما تتمتع به من جاذبية. هذه الجاذبية يزداد قدرها بما تحويه المنزلة الثقافية من عناصر مهمة. فقد جاءت المسيحية إلى الشعوب التي تعيش خارج الامبراطورية على شكل كنيسة كاملة التنظيم، وعقيدة كاملة الصياغة مجسمة في

---

(٢٠) Christopher Henry Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books; Image Books, 1958), p. 95.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

كنيسة كاثوليكية مرت من خلالها العبقرية الرومانية المنتصرة وذات التنظيم الباهر. وطُرح هذا النسق الكامل على شعوب بسيطة كانت تلقى الجزاء من السلطة، ووهبت العالم المتحضر الثقافة الحية. كما منح هذا النسق الناس عوناً غير طبيعي، ومعرفة أكثر نبلاً، ونظاماً للحياة أفضل مما كانوا يعرفونه. ولقد أدى الأسلوب والحجة التي صاحبت عرض هذا النسق إلى سرعة القبول به(٢٢).

وفي عملية تحوّل الشعوب إلى عقائد ومذاهب جديدة هي نتاج ثقافات أكثر تعقيداً من الثقافات الخاصة بهم، كثيراً ما تمر هذه الأفكار المقبولة حديثاً بتغيرات كبيرة. فالمسيحية، في الوقت الذي جاءت إلى شمال أوروبا، عملت على صياغة تعاليمها من منطلق المفاهيم الخاصة بالفلسفة الاغريقية. كما نبعت الماركسية من إعادة تفسير فلسفة هيغل، وجاءت لتطرح وجهة نظر جديدة. لذلك نجد أن كلاً من المسيحية والماركسية تعرض إلى عمليات من التشييع والتبسيط الشديد خلال عملية قبولها من جانب أناس كانت مثل هذه الأنساق المتطورة من التفكير غير معروفة منهم في شكلها المعقد الدقيق. ومثل هذه المذاهب والعقائد إضافة إلى ارتفاع قدرها، بما أضفى عليها من منزلة ثقافية، ربما صارت ذات جاذبية نتيجة لحجم التبسيط الشديد لها. ففي الواقع، عندما يكون هناك دين يتضمن العوامل التي تغري الشعوب ذات الثقافات البسيطة، قد تلعب العناصر السحرية دوراً لا تقل أهميته عن العناصر الأصلية في الدين.

وفي هذا، يقول تايلور: «لقد كان الكثير من الشعوب الانكلو-سكسونية على استعداد لتثبيت نظرتهم على نوع من الحياة القادمة وعلى ترك خيالها يحتشد بالرؤى عن الانفصال النهائي الأكبر الى الجنة والجحيم... وكم من النبلاء الأشراف تحولوا وأصبحوا متدينين أو رهباناً، وكم من النبيلات أصبحن راهبات، كما قام الملوك بالتخلّي عن عروشهم وهجروها الى الأديرة»(٢٣).

ومع هذا، فقد كانت العناصر السحرية الفجة ذات أهمية استراتيجية بالنسبة الى عملية التحول في الشمال، كما أدى استخدام هذه العناصر الى شيوع الدين وابتذاله في اتجاه السحر بين المتحولين. وفي هذا يقول المؤرخ داوسون: «في مثل هذا العالم، كانت العقيدة الدينية قادرة على تأكيد قدرتها وتثبيتها فقط، عن طريق الشعور بالرهبة التي امتلأت بها القلوب، نتيجة المنزلة غير الطبيعية لهذه العقيدة، والعنف الروحي الذي فرضته مقابل العنف الجسدي للبربرية. ولقد كان الخوف من غضب الله ومن انتقام القديسين هو القوة الوحيدة القادرة على إرهاب الأوغاد الخارجين على القانون الذين كان يكثر وجودهم وسط الطبقة الحاكمة الجديدة في دولة الفرنجة شبه البربرية»(٢٤).

لقد قمنا حتى الآن بالبحث والتأمل في الدين والمجتمع من ناحيتين مهمتين، فرأينا ما

---

(٢٢) Henri Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vols. (London: Macmillan, 1938), vol. 1, pp. 170-177.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١ - ١٨٣.

(٢٤) Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, p. 33.

هي العلاقة بين العقيدة الدينية والطبقات الاجتماعية، وتفحصنا الظروف الاجتماعية التي ارتبطت بعملية التحول إلى ايديولوجيا. والسؤال الآن هو: ماذا عن العلاقات الموجودة بين التنظيمات الدينية المتخصصة والمجتمعات الموجودة فيها؟ لقد كان الناس ينتمون الى تنظيمات دينية محددة وهم أنفسهم ينتمون أيضاً الى جماعات أخرى موجودة في المجتمع. وعندما تكون هناك كنيسة واحدة ينتمي إليها الناس كافة في المجتمع، كما كان الحال في معظم المجتمعات الغربية لزمن طويل، فكيف تؤثر الكنيسة والمجتمع كل منهما في الآخر؟ وكيف يسير الاثنان في واقع الأمر معاً؟

بالنسبة الى ما يخص المسيحية من هذه التساؤلات، ساهم عالم الاجتماع الالماني ارنست ترولتش (Troeltsch) في دراسة التنوع الهائل بين الجماعات المسيحية في العالم الغربي، وقدّم إلينا نموذجاً تصنيفياً للكنائس والفرق والجماعات الدينية.

ويعتقد ترولتش أن هناك أهمية خاصة للانجيل الأصلي لدى المسيحيين في إحداث كل التطورات اللاحقة. فالاعتقاد في هذا الانجيل بما يحتويه من اعتقادات خاصة بصلب المسيح ورفعه الى السماء، والإيمان باليوم الآخر، كشيء مقدس قد أثر في المؤمنين به بغضّ النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية نتيجة للتأكيد على جانب واحد من هذا الانجيل على حساب الجوانب الأخرى. فطالما أن الكنيسة تحاول التوافق مع عالم الخاطئين، فإننا نجد أنفسنا أمام موقفين، أحدهما الشخص المنتمي إلى فرقة معينة وينشد الكمال الأخلاقي والديني في عالمنا هذا، والآخر ذو النزعة الروحية وينظر الى الشعائر والتنظيم الديني والقواعد الأخلاقية باعتبارها أموراً غير مهمة إذا ما قورنت بانجازات الفرد في سعيه نحو تحقيق الوحدة مع الإله.

ويزعم ترولتش أيضاً أن الذين ينتمون إلى الفرق الدينية غالباً ما يكونون من الطبقات الدنيا. فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة، من الجوانب الأساسية في خلق الظروف السيئة للانسان، ولهذا فإن التوتر بين الكنيسة وفرقة دينية والتجربة الروحية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود[٢٥].

ويؤكد ترولتش أن الأفكار والقيم المركزية في المسيحية لا يمكن تحقيقها في هذا العالم من دون توافق وحل وسط، وبذلك فإن تاريخ المسيحية يغدو قصة البحث المتجدد بصفة مستمرة في سبيل هذا التوافق، ومعارضة جديدة لروح هذا التوافق. كما أن أفضل وسيلة لفهم الكنيسة المسيحية يكون من منطلق اتجاهين، كانا متناقضين، إلا أن أحدهما مكمل للآخر: التوافق مع العالم؛ ورفض العالم.

ويقوم ترولتش بتفحص الصراع بين المثاليات والقيم الخاصة بالمسيحية والأنظمة الخاصة بالمجتمع القائم ـ وهو الصراع بين الكنيسة والعالم بحسب تعبيره ـ في أربعة مجالات

(٢٥) Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 1, p. 999.

أساسية في المجتمع الروماني: الحياة الأسرية، والسياسات والسلطة، والحياة الاقتصادية، والتعليم والفكر. في جميع المجالات يمكننا أن نرى كلاً من عنصري التوافق والصراع: فالزواج كان أمراً مقبولاً ولكن العزوبية تعتبر فضيلة سامية؛ والسلطات القائمة كان يُنظر اليها على أنها سلطات شرعية، ولكن السلطة السياسية كانت تتدنى مرتبتها كقيمة عند المسيحي؛ والتجارة كانت مقبولة باعتبارها أمراً ضرورياً للمجتمع والرخاء البشري، ولكن التركيز على المكسب الاقتصادي يمثل خطراً لراحة الروح المسيحية العقلانية؛ والتعليم والفكر شيئان مقبولان، ولكن فقط بشكل اختياري بقدر ما ينسجمان مع العقائد والقيم المسيحية[٢٦].

هذه السمات الثابتة في تاريخ المسيحية يمكن رصدها في الحركات الدينية الأخرى، بل، في الواقع، في الحركات السياسية شبه الدينية التي تحوي تطلعات «أوتوبية» (مثالية). وفي واقع الأمر، فإن جميع الحركات، سياسية كانت أو دينية، التي تؤسس نفسها على فكرة مثالية تسمو أخلاقياً على الظروف الحاضرة، ومن ثم تكون غير قابلة للتحقق في ظل الظروف الموجودة دون عملية توافق، تمر بتجربة صراع داخلي مماثل. إذاً وباختصار، فإن الحركات، سواء كانت دنيوية أو دينية، القائمة على فكر مثالي يتجاوز الموقف الحاضر، تستظهر الصراع بين التوافق والاحتجاج. ومثل هذه الاتجاهات كانت من الأمور الواضحة في الحركات الاشتراكية الأوروبية منذ عام ١٩٥٠ وحتى وقتنا الحاضر. ولقد أصبحت المواقف والاتجاهات الثورية التي تتسم بها الحركة أصلاً وقد توافقت مع المجتمع القائم؛ ومع ظهور الأحزاب الاشتراكية، بدأ الاصلاح الجزئي والعمل البرلماني يحل محل أشكال المعارضة القديمة الأكثر عنفاً ونضالاً.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٥.

الفصل الرابع

من الاسطورة إلى الدين

غسان هنا(*)

مقدمة

يبدأ ماكس فيبر بحثه في علم اجتماع الدين بالقول: «نحن هنا لا شأن لنا على الاطلاق في «جوهر» الدين، وإنما تهمنا شروط فعل جماعي من نوع محدد وتأثيره»(1). وهو لا يقصد بذلك الابتعاد عن الأحكام التقويمية للأديان فحسب ـ ومنها الدفاعية والهجومية ـ بل يعني أيضاً إقصاء دراسة محتواها عن اهتمام علم الاجتماع. ثم إن من عسر البحث في الظواهر الدينية، أنها تمتنع عليه بسبب طابع الخصوصية الملازم لها، لذا يبقى المراقب مقصّراً عن الوصول إليها كما هي، إن لم يحسن معرفتها ويعينّ حقيقة ما تفصح عنه، ويحترمها. وفي حصر فيبر لموضوع علم اجتماع الدين ضمن حدود «الفعل الجماعي» تحديد لإطار البحث الذي من مهماته أن يقف حاجزا أمام النزعات والميول الفردية التي قد تظهر في الممارسة والفهم والشرح لدى المؤمن بالدين والباحث فيه على حد سواء.

ولم تحمِ هذه الاشارات والتنبيهات الباحث الاجتماعي في موضوع الدين من منزلقات ذات تبعات شديدة الخطورة تظهر في بعض المآزق التي وقع فيها، ومنها فهم جميع الأديان من منطلق عقيدة باحث أو ايديولوجيته، كما نرى ذلك عند عدد من علماء اجتماع الدين المسيحيين حين عالجوا المظاهر الدينية بمفاهيم قناعتهم وممارستهم، مقرّين إياها بما ترسّخ لديهم. ومنها أيضاً تبعية باحثين غير مسيحيين لمناهج البحث متأثرين بهيمنة مناهج علم اجتماع الدين في المسيحية ومفاهيمه وهيكليته. كما ظهر مأزق آخر في نزوع هذا العلم نحو إبعاد الإنسان الفردي إبعاداً شبه كلي عن البحث، فأصبح الباحث كمن ينظر إلى الواقع من

(*) أستاذ في جامعة دمشق.

(1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5th ed. (Tübingen: Mohr, 1976), p. 245.

العلاء فتغيب عنه ماهية معظم ما يراه. والفردية المعنية هنا هي فردية الفاعل في الفعل الجماعي، وهي أيضاً فردية كل دين ظهر في تاريخ الانسانية؛ كل هذا الى جانب النزعة الإرجاعية أو الكلية التي طغت على الأبحاث بمبررات مختلفة، فلسفية ـ معرفية، أو مادية ـ جدلية.

ثم إن إشكالية المنهج لا تزال موضوع خلاف، وهي في علم اجتماع الدين أكثر تعقيداً حيث يحتدم الصراع بين الوضعية ونظرية المنظومة والمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) ونظرية العلم.

وكاد أن يستتب هنا اتجاه يعتبر الحدث الديني من حيث مظهره الحسي على أنه حامل المعنى والدلالة، فيكون بالتالي قابلاً للتحليل العلمي، وهذا ما تثبته نظرية الرموز التي استفادت من كثرة الأبحاث المعاصرة في الاتنولوجيا وعلم اللغة واللسانيات والانثروبولوجيا بخاصة البنيوية منها، وطرق فروع علم الاجتماع الأخرى ومناهجها (تحليل المضمون، المقابلة، الملاحظة، السير الذاتية...) وسخرتها لخدمتها.

ومن جهة أخرى، تتشابك في علم اجتماع الدين منطلقات واتجاهات لا تخلو من التناقض: أولها نظرية العلمنة التي تقول بخلع الطابع السحري عن الحدث الديني ومظاهره، وهي التي قال بها ماكس فيبر أولاً؛ ثم أخذت في الأبحاث اللاحقة منحى النظرية الذاتية. وثانيها نظرية الاندماج أو التمام التي تعتبر الظاهرة الدينية أداة/ وسيلة تكامل. وثالثها نظرية التعويض التي تعود في صلبها إلى كارل ماركس وسيغموند فرويد والتي تجعل من الظاهرة الدينية تبعة للإخفاق.

تنقلنا هذه الأطروحات من مجال المنهج البحث إلى عملية الفهم والتفسير. إلا أن اعتبارها مقصية بعضها لبعض إقصاء شبه كلي يختزل الواقع الاجتماعي الديني ويقزم تشعب وتداخل مظاهره. لذا كان لا بد من منطلق منهجي ونظري ـ وهو منطلق هذا البحث ـ يعترف بأن الظاهرة الدينية في خصوصيتها وعموميتها تقع في نقطة تقاطع تلك المناهج والنظريات مجتمعة، وهذا ما يسميه كارل مانهيم في علم اجتماع المعرفة «ارتباط الوجود» (Seinsgebundenbeit)، أي التكامل العضوي لمجموعة ما يتم به بناء فعل الفاعلين الاجتماعيين. أما القضية التي أطرحها من هذا المنطلق فتتلخص بالقول: ان تغيراً في الطقوس قد حوّل الاسطورة الى دين، وبكلام رديف أكثر تحديداً: ليست الطقوس مراسم وشعائر تعكس أو تضمر رموزاً ومعاني فتدل عليها، بل هي ممارسات جماعية ينجم عنها إيمان بعقيدة دينية. وبقدر ما حملت الطقوس صيغ تأثير التغيرات الحادثة في المجتمع تبدّل التصور الاسطوري ليصبح لدى الانسان عقيدة دينية عن ذاته، عن الآخر، وعن الطبيعة.

لِيُسمح لي بتوضيح المفاهيم الأساسية الثلاثة: الاسطورة، والدين، والطقس، فهي بوضوحها الثابت في الأبحاث المختصة قلما نُقِّب حولها باتجاه مقولة هذا البحث.

أولاً: الأسطورة

قيل في الأسطورة إنها محاولة إخضاع الطبيعة والواقع لفهم الإنسان بالخيال والتصور والشرح، أي بقوى الانسان نفسه، إنها، على عكس الفهم الديني، من صنعه ولم تأتِ إليه من الخارج. ومن هنا لم تخضع الاسطورة للفهم الفلسفي ـ العلمي الذي هو أيضاً فعل قوى الانسان، الا انه يحتكم فيه إلى قوانين وعلاقات محتمة الطبيعة.

ويبعد عن مفهوم الأسطورة مفهوم الخرافة المقرون بالسحر والشعوذة، بخاصة في صيغتها القصصية. ذلك أن في الأسطورة تفاعلاً بيِّناً مع صورة للانسان عن ذاته، فهكذا نرى أن الأسطورة اليونانية لا تجعل الآلهة بعيدين عن الإنسان مجلببين بالعظمة، بل تريد أن تعلّمه أن يعرف ذاته، أن يعي إنسانيته ومحدوديته. فالأشخاص الذين يقومون بذلك في الأسطورة الهوميروسية، مثلاً، ليسوا قوى شيطانية أو خرافية، إنهم أشخاص محددون لهم أسماؤهم، هم آلهة وأبطال، يتحركون في مكان وزمان ولهم نسب ونسل... ومن هنا تقع الأسطورة وسطاً بين التفسير القمعي الخرافي للعالم والتفسير التاريخي أو الفلسفي له.

ثم إن الاسطورة تخلو خلواً مطلقاً من أية عقيدة، وهنا الفرق بينها وبين الدين أو الايمان. إن اليوناني الذي وجد في آلهة مصر أسماء أخرى لآلهته قد أطلق عليها أسماء لغته (في حين أن المسيحي الذي ذهب الى امريكا، اعتبر ديانات شعوبها الاصلية كذباً وأوثاناً فحاول أن يقضي عليها). ولم تكن الأسطورة لتفرض إيماناً أو عقيدة، على عكس تصورنا الحالي وتصور كل دين أن الايمان هو اساس الدين. فالإنسان أساس الدين لكنه ليس أساس الأسطورة أو مطلبها، كما لا يتصور تابع الأسطورة له نقيضاً، خلافاً لتابع الدين الذي يعرف الايمان عن طريق مجابهة النقيض... فالإيمان يفترض إيماناً خاطئاً ـ هرطقة ـ يحاربه ويجابهه أو يبتعد عنه، في حين أن الاسطورة بعيدة عن هذا كله.

وتروي الأساطير دائماً عن الآلهة أنهم يخضعون لنظام الكون ويدخلون بشكل طبيعي في حياة الناس والأحداث، لا يصنعون شيئاً من لا شيء، مكتفين بالتدخل في سير الأشياء.

ونرى عند هوميروس أن منشأهم لم يأتِ ثمرة لوعي أو فكر أو فعل سلطة فرضتهم، إنهم آثار أخبار الأبطال الآخائيين المحفوظة في ذاكرة الشعب في ماضٍ ولّى، لكنه بقي حياً في الذاكرة، لا يعود الانسان إليه بالحزن والندم والتأسف بل بالإعجاب والحنين، إن آلهة الأولمب قد ولدوا وهم موجودن حقاً وطبيعيون، لكنهم بسبب بعدهم متعالون ولا يحدث في حياتهم أكثر مما هو ضروري لفهم ما يجري في الطبيعة وحياة الانسان.

أما علاقة الانسان بالآلهة الأسطوريين اليونان فليست من طبيعة قامعة أو مسيطرة، فهو يعي ويعمل بحريته تجاههم، ألم تقل أثينا لاخيللوس: «إن أردت اتبعني»؟ ولا ينزل الإله في عاصفة ورعد ليخيف الانسان فيتبعه ولا يسحقه فيصبح غباراً، إن الإله الهوميروسي يرافق الإنسان، يعلي من شأنه، يحرره ويقويه ويشجعه (الأوديسة).

كما ان الانسان لا يرتعب أمام الآلهة ولا يجزع، فإذا قام اليوناني إلى الصلاة، تكون صلاته إعجاباً بآلهته ودهشة أمامهم.

ثم إن فعل الإنسان في الأسطورة لا يتم خدمة لغاية أسمى هي عند الله، إنما هو فعل من أجل ذاته وبمرافقة الآلهة. ويأخذ كل حدث بدايته عند الآلهة شرط أن تتوافر لكل عمل كبير قوة خارقة للعادة، من هنا قربّت الأسطورة القوي والعظيم من الآلهة لا الضعيف أو الفقير. وكل فعل إنساني يتم ـ ولو كان الانسان غايته ـ على مستويين: مستوى الآلهة، ومستوى الانسان، إن بدايته ونهايته بيد الآلهة، حتى لو لم يحقق الآلهة مآربهم دائماً.

فقد الآلهة وظيفتهم الطبيعية والمباشرة في حياة الانسان تدريجياً مع اقتراب الانسان من وعي ذاته كائناً روحياً. ويبدأ يظهر هذا التغير منذ القرن الخامس قبل الميلاد. إذ نراه يحمل مسؤولية فعله وقراره، ويحدد الإله الذي يشعر تجاهه بالمسؤولية من منظور العدل والصحة والجودة، ويوجه فعله بموجب ذلك عملاً بفكره ووعيه.

عندئذ بدأت تنضب الحياة الطبيعية في الآلهة وتتسامى على العالم الانساني، الى أن «مات آلهة اليونان بسبب الفلسفة»[2]. وخطا الانسان من الاسطورة الى الفكر العقلاني. فالفكر الاسطوري «الفكر الانساني الذي يفهم الواقع بالتماثل»[3] قد أصبح فكراً عقلانياً منطقياً له وظيفة من نوع جديد، تجلت في موقفه من الطبيعة وذلك بصيرورتها موضوعاً لسيطرة علم الانسان وعمله عليها.

ثانياً: الدين

ليس من الضروري أن نرجع إلى الأصل اللاتيني لكلمة الدين (Religio) كي نقع على جذوره بمعنى الرباط باتجاهيه: رباط مع الله ـ هكذا في الأديان الموحاة ـ ورباط بين الجماعة المؤمنة بشكل عقيدة موحّدة لفهم وتصور افرادها العلاقات القائمة بينهم، وبها يتميزون عن فئات وجماعات أخرى. إن هذا الفارق الذي يضعه الدين بين المؤمن وغير المؤمن، بين الله والمؤمن به، هو أحد الفروق الأساسية الذي أشرنا إليه في كلامنا عن الأسطورة، والمقصود من ذكره هنا مرة أخرى هو من باب التشديد على الطابع الجامع للدين أولاً، ثم شموله لكل أفعال الانسان والجماعة، عقيدة وطقساً وممارسة فلا يفلت منها انسان إلا ويخرج عن الجماعة.

ولكن ما الذي يحدّد الدين ديناً؟

لا يمكن أن يكون الجواب من باب «جوهر» الدين، ونحن نلتزم بشروط الدين وفعاليته ضمن التنبيه الفيبري المذكور بدءاً.

---

(٢) B. Snell, *Die Entedeckumg des Geistes*, 5th ed. (Göttingen: [n. pb.], 1980), p. 44.

(٣) Maurice Godelier, *Horizon: Trajets marxistes en anthropologie* (Paris: Maspero, 1973), p. 371.

لقد وجدنا الدين عند اليونان دهشة وإعجاباً، والصلاة لديهم تعبيراً عن ذلك؛ إلا أن الإعجاب ليس موضوعه الدين وحده، إنه يتجه نحو الإنسان أحياناً ونحو الجمال في جميع مظاهره.

نعرف في تاريخ اليونان حدثاً له دلالته العميقة في مجال بحثنا، هو محاكمة سقراط. لقد كان بإمكان اليوناني أن يهمل عبادة آلهته أو لا يرباً بهم، أما أن ينكر وجودهم فهذا ما لم يكن ليراود ذهنه. لكن المدافعين عن سقراط قد أكدوا في دفاعهم على أنه كان يقدم الى الآلهة الضحايا ويكرمهم. هو لم يطعن يوماً بشيء مقدس، لم يسرق مقدسات ولا دنّس معبداً أو أفشى سراً، وهذه وحدها هي الأمور التي كانت تستحق النفي أو الاعدام، فما هو الجرم الذي ارتكبه سقراط، إذاً؟ التهمة الموجهة ضده هي أنه لم يحترم ويقدّر آلهة مدينته، ولم يعبأ بهم، وأراد ادخال قوى غير التي عرفها مجتمعه. والكلمة اليونانية محور التهمة تعني: ثمّن، قدّر، احترم.

إن سقراط لم يمتثل للرابط الديني لدى الجماعة، أي احترام الآلهة وتقديرهم، فقد نادى بالمعرفة أساساً، «وفي الفلسفة موت الآلهة».

بقي هذا الاعتبار حتى العصور المتأخرة من الامبراطورية الرومانية إذ نجد أن الاضطهاد الذي لحق بالمسيحيين لم يكن بسبب إيمانهم ـ وقد ضمت الامبراطورية مختلف الديانات والعقائد ـ بل بسبب رفضهم المشاركة في العبادات الرسمية، كان عليهم أن يقوموا بها ويشاركوا الجماعة، لكنهم رفضوا لأن الدين عندهم قناعة وإيمان.

لقد أدخل الدين الى المجتمع جديداً ظهر بشكل خاص في الأمور التالية:

١ ـ العقيدة المحددة والمكرسة عقلياً أو بواسطة النبوءة والوحي. وتكفي هذه الاشارة لأنها تغني عن التفصيل خصوصاً بعد ما قلناه في الفقرات السابقة حول الأسطورة؛ إلا أن توضيحاً يبدو ضرورياً بخصوص نقطة مهمة هي أن الإيمان بعقيدة هو عمل فردي قبل كل شيء، وهو بهذا يمثل حداً فاصلاً بين الأسطورة والدين، وهذا ما يمكن أن نعبّر عنه بالقول إنه انتقال من الفعل الجماعي إلى الفردي، فتقوم اللحمة الجماعية على فعل الأفراد، ثم إن الإيمان في الدين شخصي، وقد أتى هذا التحول ـ بخاصة في الديانات الموحاة ـ بتغير جذري على الكائنات كلها: وهبها فرديتها ووجّهها تجاه ذاتها، على عكس ما كان سائداً في الاسطورة. وأصبح الاتصال بالكائن الألهي مباشراً وداخلياً. وقد يصح القول هنا إن الدين يعتمد العقل والتوحيد، على عكس الأسطورة، أو أن ظهور العقلانية وتطور العقيدة التوحيدية هما لحظتان لعملية واحدة هي تحويل العالم السحري ـ الاسطوري[٤]، وإن الانسان الشخص المستقل والمتصل بالله في داخله لا يخضع لغير ايمانه وعقيدته.

---

(٤) أنظر: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), p. 203.

٢ ـ أتى الدين على الواقع الاجتماعي بعامل تغير آخر هو الأسرار، مع ما يُعتقد بفعاليتها على الواقع وما تشترطه في السلوك والتفكير في بعض الديانات. وتبقى الأسرار مغلقة في وجه الفهم ولا يطالها شرح أو تأويل، الا أن وجودها الذي تعبر عنه معظم الممارسات الدينية ـ بخاصة في المسيحية ـ قد يبلغ فعالية تفوق في كثير من الأحيان فعل الإيمان بالعقيدة، خصوصاً حينما يكون ملتصقاً بالمظاهر الحسية لممارستها، وتتجه الأبحاث الاجتماعية لهذه المظاهر نحو حصر فهمها وأصول نشأتها وتفسير شيوعها في إطار نظرية الرموز.

٣ ـ تعرّف معظم الأديان فكرة/ عقيدة الوساطة بشكل أو بآخر. وقد يكون الوسيط شخصاً أو قدرة أو مادة أو فعلاً، ومع العلم أن النبوءة قد تعتبر من قبل اللاهوتيين والشراح خارج مفهوم الوساطة، إلا أن شرطيتها للنقلة التي تمّت في بعض المجتمعات من الأسطورة الى الدين تجعل منها وسيطاً بالمعنى الوظيفي للكلمة، على الأقل. إنها ككل وساطة قد رسمت طريق التحول الأساسي، ودفعت بالمجتمعات أديان جديدة وحياة جديدة أيضاً. وتأتي في هذا الباب معظم تفسيرات، ظهورها والكشف عن ربطها بالجذور الأسطورية أو الانثروبولوجية. ولربما كان الايمان بوسيط واللجوء إليه ضرباً من ضروب التغلب على غموض الأسرار، أو كان هذا التصور أحد أسس التحولات التي سنجدها في الطقوس في كلامنا عن الطقوس. ومهما يكن الأمر، فإن تصوراً للوسيط هو الذي نقل الوعي الديني من واقع الأسطورة الجماعي الى الواقع الفردي «فكلما ابتعد الإله في لا نهايته، اتجهت العلاقة به لتصبح شخصية بحتة، الى أن تخرج منها كل وساطة مؤسسية»[٥].

يحاول بعض الباحثين المعاصرين الولوج إلى واقع الدين باعتباره «شكل تنظيم الانسان مؤسسياً ضد ذاته»[٦] وذلك بعد أن ثبت لهؤلاء أن «القوة الأساسية على الرفض التي تحدد الانسان، قد عبّرت عن ذاتها بشكل أساسي بصيغة رفضه قدرته التحويلية لتنظيم عالمه»[٧]. فكانت من هنا الحاجة إلى مركزية الدين ثم السلطة. وقد اعتبر غرشيه أن الدين يقوم أساساً بوظيفة، هي احد تقسيمات الوظيفة الرمزية إلى جانب اللغة والأداة، أي أنه ينظّم علاقة الإنسان بالواقع وفعله عليه ويوجهه بشكل غير منظور.

تنصبّ هذه الأبحاث على الوضع الراهن لتحلله ابستيمولوجياً، وقد ترى لها مبرراً في ذلك. أما مرجعها الأساسي فهو نظرية الرمز، وهذا هو موضوع ما تبقّى من البحث الحاضر.

ثالثاً: الطقوس

لقد فُهمت الطقوس على أنها مجموعة إشارات وشعائر جماعية ملموسة ترجع الى

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

منظومة من رموز تقيم لها دلالة ومعنى. وعند من تعرّف على طقوس في الجماعات الحيوانية، ان الطقوس هي أشكال اتصال تتحقق لدى الفئات الانسانية أيضاً. وتتحدث ماري دوغلاس عن اجماع بين الانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع حول اعتبار الطقوس «اشكالاً محددة من الأفعال وتعبيراً عن الايمان بمنظومات رمزية معينة، بغض النظر عما اذا كان الفاعل يشعر بالتزام داخلي تجاه ما يقوم به»[٨]. وفي رأي هذه الباحثة أن الأسرار أيضاً هي تعبير عن طقوس تقع مع الموقف السحري على مستوى واحد (كالموقف من الخطيئة). وهي ترى أن كل نوع من الاتصال يقوم على استخدام الرموز. ولربما كانت منظومة موجهة من الرموز ضرورة حياتية لا يمكن للانسان أن يثبت في المكان والزمان من دونها، وهي على علاقة وطيدة بالأسطورة. ويصر كثيرون على أهمية دور الطقوس ـ وهي مرتبطة دائماً برمز يحدد المعنى الكامن وراءه والظاهر فيه ـ في خلق الروح الجماعية/ أو روح الجماعة والربط القائمة بين معتنقي دين أو إيمان. وعندهم أن الطقوس محدِّدة للحياة الجماعية ومحدَّدة بها، بشهادة أن القبائل التي لم تعرف حياة جماعية محددة لم تطور أسراراً أو طقوساً، وأن الطقوس قد حفظت الوجود الجماعي. وتقوم الطقوس أيضاً بوظيفة رقابية على الأفعال الاجتماعية[٩].

لا شك أن كل ما قيل حول الطقوس قد أثبتته الأبحاث الميدانية والنظم المعرفية المتماسكة. إلا أن التساؤل حول رمزية الطقوس وفهمها من قبيل ما ترمز إليه يدعو إلى الشك، ولو أصبح مسلّمة. انه يبقى فرضية لا برهان عليها سوى أنها تقدم الأجوبة عن كثير من الأسئلة في العلوم الاجتماعية. إنها تبقى فرضية في علم اجتماع الدين بشكل خاص. ونحن نرى أنه يجوز ويصح التساؤل العاكس لعلاقة الطقوس بالرموز هنا، وذلك من قبيل أن الطقوس هي قبل كل شيء ممارسة جماعية ولّدت تصوراً أو فهماً للعالم، قد يفهم الرمز بعض جوانبه، إلا أنه ليس المرجع الوحيد لفهمه. فتاريخ ولادة العقيدة من الأسطورة، أو تحوّل الاسطورة إلى ايمان بعقيدة يبينّ تصوراً مغايراً لما شاع في الأبحاث الاجتماعية حول الاسطورة والدين، وذلك في الجواب عن السؤال التالي: كيف نقلت الطقوس الاسطورة لتصبح ديناً؟ وبما انني لا ادخل، حتى هنا، في جوهر المعتقد الديني أو فحواه، لا أرى نفسي مضطراً أن أطلب المعذرة من أحد وأنا لا أمسّ شعور أحد بأذى.

لم تولّد العقيدة الدينية الطقوس، بل ـ على العكس ـ إن الطقوس هي التي نقلت الأسطورة لتصبح عقيدة فإيماناً وديناً. يظهر ذلك في تحوّل الاسطورة اليونانية الهوميروسية من إطار مفهومي جماعي إلى ممارسة طقوسية وجدت في الدراما اليونانية ـ وفي الفنون بعامة ـ التعبير عن فرديتها. كانت الأسطورة حاضرة في الفكر اليوناني كما نجده مسجلاً في أعمال هوميروس، أما في الدراما فتصبح حدثاً فردياً فريداً، تصبح تاريخية يخبر عنها ولا تعاد التجربة فيها في طقوس محددة. وليس من العجب أن نرى الانسان هنا، أي في الدراما، يحمل

---

(٨) Marry Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, 2nd ed. (London: Barrie and Jenkis, 1973), p. 11ff.

(٩) أنظر: المصدر نفسه، الفصل الأول.

مسؤولية وجوده وأعماله، بينما كان سابقاً يحمّل الآلهة أوزاره ويأمن لرفقتهم وجوارهم. لقد حدث تغيّر جذري بوعي الانسان اليوناني لذاته، وهذا ما يدل عليه ظهور التراجيديا خلفاً لعبادة ديونيسوس.

ألم يحدث أمر شبيه في حضارات لاحقة؟ من أين اتى إبعاد الطقوس عن الممارسة الدينية في بعض الديانات؟ أليس حرصاً على العلاقة الشخصية ـ على العقيدة والايمان الفردي ـ الذي تكاد الطقوس أن تجعله مجرد مظهر لا قناعة فيه؟

أفلا يصحّ أيضاً اعتبار اللجوء الى الوسيط والوساطة في بعض الأديان ـ وبوجه خاص الموحاة منها ـ صيغة مرحلية في الانتقال من الاسطورة الى الدين، يوسّط فيها شخص أو عنصر أو قوة بين الله والانسان جاعلاً الفرد شخصاً بجعله الوسيط إلهاً؟

إن في الأمر أكثر من رمز، ففي التفسير الرمزي يطمس الفرق بين الأسطورة والدين بتغييب عناصر عن كل منهما: الايمان والوساطة والأسرار عن الدين، وطابع الحرية والطبيعية عن الأسطورة، وهي عناصر مكونة للأسطورة والدين معاً.

ومن جهة أخرى، خضعت الطقوس منذ نشأتها لطرق تنظيم وتقنين تثبتها فتمارس من خلالها سلطة هي سلطة الأجهزة المختصة. وهي إن حددت في بعض الحالات أطراً خاصة بفئة دون أخرى، إلا أنها لم تتمكن من حصر رموز الفعل الطقسي ورمزيته الا في أطر خارجية عامة دون أن تتمكن من مراقبة الانسان أو من مصادرة ولائه. فكان أن أدت ممارسةالضغوط إلى نشوء تنظيم جديد أبعد قليلا فقليلاً بداهة الفكر الاسطوري وطرح مع الطقوس مشكلات لم تحلّ الا بممارسة السيطرة والقمع. وتزامن مع اكتساب الجهاز الطقسي لصيغة المؤسسة ظهور السلطة السياسية، التي سرعان ما استولت عليها وسخّرتها لخدمة أغراضها أو ضمتها إلى ذاتها، لكن هذا لم يمنع الدولة أحياناً أخرى من إحياء الأجهزة الطقوسية ومساندتها لتعمل على تسهيل إخضاعها لها.

إن هذه الاعتبارات ـ وهي لا تزال نواة لبحث أوسع ـ تُظهر أن اعتبار الرموز مرجعاً للطقوس لا تفي الواقع الاجتماعي للظواهر الدينية حقه، بخاصة أن ماهية الطقوس لا يمكن أن تُفهم على حقيقتها الا باعتبار الكلية الاجتماعية بمكوناتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية وتفاعل هذه العلاقات المكونة للمجتمع وتداخلها، موضوع علم الاجتماع. فالطقوس، إن سُمح لي بهذا التعبير، هي تجسيد حقيقي لوجود آخر لتلك العلاقات مجتمعة.

الفصل الخامس

الاسلام والهوية: ملاحظات للبحث

علي الكنز (*)

أولاً: المعاينة

إن الحديث اليوم عما يسمى بتوسيع نطاق الإسلام، أو كما يقول محمد أركون بتعبير أدق «صحوة التوجه الديني وانتشاره» في العالم الاسلامي، والوطن العربي بصفة خاصة، قد يبدو وضعاً بديهياً استنفد التعرض إليه تقريباً كل جوانبه. وعلى الرغم من ذلك، فإن مثل هذا الوضع لا يخلو من مفارقة، إذ لو أمعنا النظر فيه لسوف نتساءل عما يعنيه هذا الانتشار للإسلام في مجتمعات كانت دوماً مسلمة، حتى في أحلك الفترات من تاريخها يوم كانت ضحية الاحتلال الغربي.

في الواقع، إن عدد المسلمين اليوم هو عددهم بالأمس، ما عدا، طبعاً، تلك الزيادة الناتجة بحكم النمو السكاني. والاسلام لم يظفر بمسلمين جدد (باستثناء تلك الحالات التي أعتنق فيها أفراد منعزلون الدين الإسلامي) خارج دار الاسلام المعروفة قبل الاحتلال. وعليه، فالأمر هنا هو مجرد حركة «انتشار داخلية» لا تتعدى نطاق دار الإسلام المعهودة قط، وتخص شعوباً هي مسلمة أصلاً. فالقضية إذن ليست انتشاراً أو توسعاً للإسلام بقدر ما هي نوع من «التراكم المكثف» للتجربة الإسلامية، تماماً مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى تراكم رأس المال. هذا التراكم المكثف يختلف في مضمونه، ووتيرته وأشكاله عن ذاك التراكم الموسع المرتبط بالعهد الأول للانتشار الحقيقي للإسلام، والذي امتد، على وجه العموم، من الهجرة إلى العصر العباسي. ففي هذه الحالة، كان لا بد من كسب أمم جديدة في مصر والمغرب وأوروبا وآسيا حتى تعتنق هذا الدين الذي شهدت الجزيرة العربية ميلاده.

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى، أي تلك التي تتعلق بانتشار الإسلام في عصرنا هذا، فإن

(*) أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر.

الأمر يختلف لكونه يتصل بإمداد أفراد ومجتمعات، هي مسلمة أصلاً، شيئاً ما غير محدد بدقة، لكنه يقدم على أنه شيء إيجابي فقده المسلمون عبر تاريخهم. وفي هذا السياق نجد بأن الموقف يستهدف إعادة تركيب البنى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية، وكذلك الذهنيات الجمعية والفردية وفق منظور محوري، وهو الإسلام.

إذاً، هذه الحركة الجديدة للإسلام، التي تخضع لها كل المجتمعات العربية من دون أي استثناء، انما تشكل في الأساس «عملاً داخلياً» مرتبطاً بهذه المجتمعات، ومستهدفاً إعادة تركيب نسيجها الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس الأوحد المعترف به، وهو الإسلام. وتتسم هذه الحركة الجديدة في بنيتها، كما في تطورها، مع بعض الاختلافات الطفيفة، بالمميزات الأساسية نفسها في مختلف المجتمعات العربية.

والملاحظ أن هذه الحركة متعددة الأبعاد، إذ إنها تكتسح المجال الاجتماعي عبر موجات متتالية تغمر بالتدرج كل جوانب الحياة الاجتماعية، من تعليم وآداب واقتصاد وسياسة. فكل المستويات «الفوقية والتحتية» تصبح خاضعة لها، ولا ينجو منها أي جانب، فحتى الهندام، وكيفية الضحك والحب يمكن أن تخضع لها في وقت ما. فهذه الحركة إذاً، حركة شاملة وشمولية، وغالباً ما تكون مستبدة، بحيث ترفض أن ينحصر نشاطها في المجال الديني فقط. وعلى أية حال، لا تقر هذه الحركة بالفصل بين الدين والحياة الاجتماعية بصورة عامة، وتعتبر هذا الفصل موقفاً غريباً لا يمت للإسلام بأية صلة. إن التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي غير وارد البتة بالنسبة إلى هذه الحركة التي ترفض كل علمنة (لائكية)، وتعتبر نفسها في الوقت ذاته حركة دين ودنيا ودولة(1).

كذلك، نجد أن هذه الحركة لا تقر بالتمايز الطبقي في المجتمع، بل إنها تتعدى الطبقات وتحتويها كلها في الوقت نفسه، على عكس الايديولوجيات والأنظمة الفكرية التي تصوّر المجتمع، والتي ظهرت ابتداء من القرن التاسع عشر ممثلة المجتمع على أنه قائم على وجود طبقات اجتماعية، وجماعات مصالح. . . الخ. فهذه الحركة إذاً تتخلل المجتمع أفقيا لتشمل كل شرائحه. وكما يبين ذلك سمير أمين(2)، فإن «عمومية [أو مرونة] الموقف الذي تعتمده حركة الأصوليين هو الذي يفسر قوتها، إذ إنه يمكنها من استقطاب قوى اجتماعية جدّ متباينة ولها مصالح ليست بالضرورة متوافقة، لكنها كلها متفقة من حيث رفضها التام للوضع القائم». غير أن الأمر هنا لا يتعلق بنوع من «التكتيك» تعتمده هذه الحركة في تصورها للواقع الاجتماعي كما هو - حتى ولو لم تكن الاعتبارات التكتيكية غائبة في بعض المواقف - بقدر ما هي رفض مبدئي للتمييز

---

(1) لفترة طويلة تمحورت مطالب الاسلاميين حول الدين والدنيا أكثر منها حول الدولة. وفي هذا السياق، فإن حركة العلماء المسلمين الجزائريين لم تتجرأ خلال الاستعمار الفرنسي للجزائر على نقد الدولة الاستعمارية. وعند تشكيل الدولة «الأهلية» شملت مطالب الاسلاميين الإجتماعية والتربوية المسألة السياسية، أي أننا نلاحظ غياب نقد الدولة خلال الاستعمار، وحضوره خلال الاستقلال.

(2) Samir Amin, «Etat, nation, éthique et minorité dans la crise,» *Bulletin du forum du tiers- monde,* no. 6 (avril, 1986).

الاجتماعي كعنصر حاسم في التحليل. فحركة الأصوليين تنظر إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة، وليس كياناً تربطه مجرد مصالح عملية وعلاقات انسانية سطحية. أي أنه، كما يقال بالألمانية «Gemeinschaft»، وليس «Gesselschaft»(٣). وإذا حدث وأخذت هذه الحركة بعين الاعتبار مسألة «التراتب الاجتماعي»، فإنها تفعل ذلك من أجل التنديد بآثاره بدل أن تحلل أسبابه.

ونجد أن تطور التيار الإسلامي يتخذ، أينما وجد، السمات نفسها، حتى وإن اختلفت وضعيته بحسب المكان والتجربة التاريخية بكل بلد. وقد ظهر هذا التيار في مرحلة مبكرة بالمشرق قبل أن يظهر بالمغرب، إلّا أن وتيرته التاريخية تبقى هي هي كما لو كان الأمر يتعلق بالتجربة نفسها التي تظهر هنا وهناك بسماتها الرئيسية نفسها، على الرغم من تلك الاختلافات التي تنجم بحكم الظروف التاريخية المعينة.

يبدأ الإعداد لهذه الحركة من طرف المربين في المدارس والجامعات (الأزهر والزيتونة)، لتمتد بعد ذلك إلى نشاطات تستهدف مراقبة المجتمع، انطلاقاً من المساجد لينتهي في الأخير إلى المواجهة المعلنة مع الدولة والنظام السياسي من خلال أحزاب سياسية تتخذ الإسلام قاعدة لها.

وكما نلاحظ هنا، فإن المؤسسات التعليمية والمساجد والأحزاب السياسية، وما يقابلها من إصلاحات تربوية، وتنديدات أخلاقية وانتقادات سياسية، هي العلامات التي ترسم تطور حركة الاسلاميين منذ بضعة عقود، هذا التطور الذي انتقلت فيه من موقف دفاعي لتصبح اليوم حركة هجومية تسعى إلى فرض هيمنة ثقافة جديدة على الجماهير العربية.

إضافة إلى ما سبق، نلاحظ أيضاً، أن الموضوعات التي تتمحور حولها حركة الأصوليين على العموم لا تختلف من بلد عربي إلى آخر، وهي تتسم بالبساطة إن لم نقل بالإفراط في التبسيط، وتتبلور حول مسائل لا تضيف في حد ذاتها أي جديد ملفت للانتباه، غير أن أهميتها تتمثل خصوصاً في طريقة تقديمها وفي فعاليتها الايديولوجية.

في هذا السياق، نجد حركة الأصوليين تمجد «العصر الذهبي» الأول، حيث يصبح الأسطورة المؤسسة للتاريخ الفعلي، أي للإسلام «كما هو موجود فعلاً» إن صح التعبير. هذا الإسلام الذي يجب أن يفرض بصورة مطلقة وشاملة باعتباره المعيار الأوحد لتصور ما حدث في التاريخ وما سيحدث في المستقبل. فالجهد الفكري هنا موجه تماماً للرجوع باستمرار إلى الكتاب والسنّة لفهم كل المشاكل التي تطرحها علاقة الإنسان بالعالم والطبيعة والانتاج والتقانة والمجتمع والقانون... الخ. فكل تفكير، سواء أكان علمياً أم غير علمي، جمالياً،

---

(٣) Gemeinschaft = جماعة، Gesselschaft = مجتمع. وانطلاقاً من هذا التمييز الذي جاء به السوسيولوجي الألماني سيملز، والذي تبنته كافة الأدبيات السوسيولوجية الألمانية، اعتقدنا بدورنا فصل هذين الشكلين عما يسمى بالاجتماعية: الأولى تتعلق بمقولة الاخوة والجماعي والوحدة، والثانية تتعلق بالمراتب الاجتماعية والفرد والحرية. الأولى تخص المجتمعات ما قبل الرأسمالية، والثانية المجتمعات الرأسمالية.

أخلاقياً أو سياسياً، هو في النهاية مجرد عمل تفسيري (Hermeneutique) وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنّة.

غير أن هذا الجهد التأويلي لا يهتم إلّا بنقاط معينة ويهمل أخرى كثيرة، وفق نظام إنتقائي معتمد يتسم بكونه غير موافق تماماً للنظام المعتمد في الثقافة العصرية ذات الطابع العربي. إن هذا هو الذي يفسر لنا سبب غياب علاقات العمل، أو علاقات الإنتاج، أو الاقتصاد بصورة عامة، عن انشغالات التيار الإسلامي. وإذا حدث وتعرض هذا التيار للعلاقات الاجتماعية، فلا يتعرض لها من زاوية المساواة أو عدم المساواة بين الطبقات، والصراعات القائمة بينها، وإنما من خلال ذلك المشكل العويص المتمثل في مكانة المرأة ودورها في المجتمع على أساس الإسلام.

والموقف نفسه نجده بالنسبة إلى المسألة السياسية التي يتعرض لها التيار الإسلامي، على أساس الشرعية الإسلامية، بمعنى تطبيق الشريعة، ويرفض أن يطرحها على أساس آخر، متجاهلاً بذلك كل الثقافة العصرية التي يعتبرها أجنبية غربية عن تاريخه، بما في ذلك مسألة الديمقراطية، أو الصراع الطبقي أو حتى مفهوم حقوق المواطن وواجباته، ثم أن ايديولوجيته القائمة على فكرة الخلافة، والوحدة الاسلامية المترتبة عليها، تجعلانه يهمل الإشكالية العصرية المتمثلة في الدولة القومية، وكذلك التجارب الوطنية المختلفة التي شهدها الوطن العربي[4]. أما على مستوى النظرة إلى العالم، فإن ايديولوجية هذه الحركة تبقى قائمة على الثنائية، المتمثلة في «دار الإسلام» و«دار الحرب» أي المسلمين وغير المسلمين[5]. غير أن هذه النظرة الفريدة لتشكل العالم لا تستجيب للمعطيات الاستراتيجية لعالم اليوم، وأن جدلية المواجهة التي تعتمدها هذه الحركة موجهة نحو العالم الغربي وحده على اعتبار أنه الخصم الأوحد الذي يرقى إلى مستواها. لكننا في الوقت نفسه ـ وهذا ما نراه غريباً حقاً ـ نجد أن التيار الإسلامي يلجأ إلى الثقافة الغربية كوسيط لفهم الأنظمة الثقافية والاجتماعية في آسيا وأوروبا الشرقية... الخ.

إن هذا المنظور الجديد[6] ـ أو كما يقال بالألمانية (Kultturlhere) ـ للوطن العربي والعالم الإسلامي يبدأ أولاً، وقبل كل شيء، كظاهرة لم نكن نتوقعها، وغير متفقة مع متطلبات العصر. ومن حيث هو كذلك، فقد ساهم بقسط وافر في الأزمة التي آل إليها الفكر العربي المعاصر الذي يشهد اليوم إحباط أقل محاولاته جرأة.

---

(٤) علي الكنز، «البعد الثقافي للتنمية في العالم العربي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العالم الثالث، ملتقى داكار، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦.

(٥) يستعمل هذا التمييز في الثقافة اليهودية لـ «المجبر» أو «المنبد»، الذي تطور في الغرب قبل ميلاد دولة اسرائيل. انظر:

Freddy Raphael, *Judaisme et capitalisme* (Paris: Preses universitaires de France, 1986).

(٦) ينقسم العالم إلى مجموعات دينية أكثر من انقسامه إلى تجمعات اجتماعية واقتصادية محددة سياسياً. إلّا أن الصراع الرئيسي ينحصر في ثلاثة تجمعات: الغرب المسيحي، الغرب الملحد والعالم الاسلامي.

نقول بأن هذه الظاهرة كانت غير متوقعة، لأن الانتصارات الوطنية التي شهدها الوطن العربي في الخمسينات، وظهور حكومات وطنية، كما كانت الحال في كل من سوريا والعراق والجزائر شهدت ميلاد ثقافة جديدة كانت مسايرة للتطور الاقتصادي والاجتماعي في كل بلد، على الرغم مما عرفه كل بلد من نزاعات عديدة بين مختلف المجموعات المتصارعة مثل الوطنيين والشيوعيين والليبراليين.

وقبل ذلك، نجد الجمهورية التركية الفتية التي أسسها كمال أتاتورك قد رسمت هذا الاتجاه من قبل، إذ نجد أنه من عام ١٩٢٤ إلى عام ١٩٢٨ قد تم انجاز القسم الأكبر من عملية تخليص الشؤون الدنيوية من الدين، وفي هذا الشأن تم تحقيق ما يلي:

- تقليص، ثم منع التربية الدينية في المدارس العمومية.
- اعتماد القانون الأوروبي.
- تأميم أملاك الحبوس (الأوقاف).
- تقليص قوة العلماء (رجال الدين).
- غياب أية اشارة إلى الإسلام في دستور ١٩٢٨.

بطبيعة الحال، لم تصل البلدان العربية في الخمسينات إلى ما وصلت إليه تركيا آنذاك. حتى في هذا البلد الأخير ظهرت فيما بعد حركات احتجاج باسم الإسلام. ولكن من دون أن نتخذ التجربة التركية كمثال، نجد أن المحاولات الفكرية السائدة في هذه الفترة في الوطن العربي كانت كلها تسير في هذا الاتجاه، كما يظهر ذلك جلياً عند عبد الله العروي[٧] حيث يصف لنا الكيفية التي تم بها تقلص مكانة رجل الدين الوسيطي أمام رجل السياسة العصري الذي سيفسح بدوره المجال لرجل التقنية، بصورة كان يرجى منها اندماج العناصر الثلاثة في بوتقة واحدة في نهاية المطاف السعيدة.

فهذا المسار الذي اتخذه الفكر العربي المعاصر على العموم - والذي لم تقم عبقرية عبد الله العروي بشيء آخر غير استخلاصه من خلال أشكاله المختلفة - يبدو اليوم عرضة لثقافة اجتماعية وسياسية جديدة تتخذ مساراً معاكساً لها تماماً. فما يطلق عليه اليوم بـ «الصحوة» كظاهرة تتميز بحيوية مذهلة، ومشحونة بحقائق يقينية ساذجة تصهر في البوتقة نفسها - من خلال الدروس والخطب الموجهة عبر مكبرات الصوت والأشرطة - ضمائر الشعوب التي عجزت النزعة التقنية عن تعبئتها، والسياسة عن جعلها تشعر بالأمن، والتي وجدت، على ما يبدو، ضالتها في رجل الدين أو (الشيخ).

فمن كان يظن أيام «ميثاق القاهرة» بأن مصر الثمانينات سوف تواجه، كمجتمع وكدولة، تلك المسألة التي أصبحت محورية، ألا وهي طبيعتها الإسلامية، وأن سيد قطب،

---

(٧) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، تقديم مكسيم رودنسون، ترجمة محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩).

في مـواجهته لعبـد الناصر سيصبـح يومـاً ما شهيـد الجماهـير وأن حزب حسن البنـا (الأخوان المسلمون) سيحظى في يوم ما في أوساط بعض الشباب الجزائريين بمعرفة تفوق بكثير معرفتهم لتاريخ جبهة التحرير الوطني!

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا اليوم هو أين كـان «الخيال الـسوسيولـوجي» من كل هـذا، وفي وقت عـرف كـبريـات التجـارب التنمـويـة لآمـال معقــودة عليهـا مثـل سلسلة الإصلاحات الـزراعية التي تـوالت في مختلف البلدان العربيـة، وكذلـك التأميـمات الكبرى، انطلاقاً من قنـاة السويس عـام ١٩٥٦ إلى المحروقـات في الجزائـر عام ١٩٧١، والانجـازات الاقتصـادية والاجتـماعية والثقـافية المـاثلة مثل سـد أسوان، ومـركّبـات الحـديـد والصلب، وكبريات الجامعات العلمية والتقنية؟ فمثلما كان الشأن بـالنسبة إلى الـبروتستانت عنـد ماكس ڤيبر، كان العالم آنذاك يبدو «ورشة» والمجتمعات العربيـة عنصراً من عنـاصره النشطة، عـلى الرغم من العوائق التي كانت الامبريالية تصنعها للحيلولة دون ذلك!

من كان يظن كذلك، بأن كبريات الأحزاب الـوطنية المنجـزة، كقوى عقـلانيـة لهـذه التحولات العميقة لكل من الطبيعة والمجتمع، مثل حزب البعث في سوريا والعـراق والاتحاد الاشتراكي في مصر، والدستور في تونس وجبهة التحرير الوطني في الجـزائر، سـوف يأتي يـوم تنهار فيه الواحد تلو الآخر؟ وما هو ملفت للانتباه حقاً في هـذا الشأن، هـو أنه لم يحـل مكان هذه الأحزاب تنظيمات أخرى على «يسار» أو على «يمـين» النهج المـرسوم بـالنسبة إلى الكـل، وإنما تنظيمات غريبة، وثقافة كان يعتقد آنذاك أن السـير الموضـوعي للتاريـخ قد تجـاوزها إلى الأبد!

كنا نعتقد ببساطة أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعروفة وأن المهام المعقدة للتنمية سوف تقلص تدريجياً من مكانة الدين في الضمير الجمعي، ليصبح في النهـاية قضيـة شخصية بحتة، تماماً مثلما حدث في مجتمعات أخرى وبخـاصة الغـرب البرجـوازي، غير أننـا ها نحن اليوم أمام هذا النموذج لمجتمع كلياني، وهو يستعيد حيـويته، ويستهـدف فرض هيمنتـه على جميع جوانب الحياة!

إن اقتحام التفكير الديني للايديولوجية العربية المعاصرة بهذه الشـدة، ليدل في الحقيقـة عـلى أزمة عميقـة تمر بهـا مجتمعاتنـا اليوم. وهـذا ما يـراه الكثير من المحللين ويعتمـدونـه في دراساتهم(٨) غير أن الأمر قد يتعلق أيضاً ـ وهذا ما سنعتمد في دراستنا(٩) ـ بمؤشر أو بمبرز لأزمة عميقة أصبح يعانيها التفكير العقلاني، وكذلك عجـز هذا التفكـير، على الصعيـدين النظري

---

(٨) من بين هؤلاء المحللين والملاحظين لا بد من ذكر أولئك الذين انبهروا بهذه الظاهـرة. انظر في هـذا المـوضوع: Thiery Hentsch, *La Vision politique occidentale de l'est méditerranéen* (Paris: Edition de Minuit, 1988).

(٩) أنظر مساهمتنا المذكورة سابقاً، و
Marshall Sahlins, *Au Cœur de Sociétés* (Paris: Gallimard, 1980).

والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل.

طبعاً، إن الطريقتين لا تتنافسان. على العكس، يمكن أن تؤديا، إذا استعملتا ضمن منظور معرفي موحد، إلى فهم للواقع بصورة أقل آلية، ما دامتا تسعيان في الوقت نفسه إلى تحديد كل من الحركة الموضوعية للواقع الاجتماعي، بما في ذلك «الأزمة» التي يمر بها، وكذلك المعرفة التي تتخذ هذا الواقع كموضوع لها. إنها أزمة المجتمع العربي، كما عبّر عنها سمير أمين[10]، وهي في الوقت نفسه أزمة التفكير التحليلي، وربما التحليل الجدلي للعلاقات القائمة بين هذه وتلك هو الذي سوف يمكننا من فهم المرحلة الجديدة التي نمر بها.

إنني أريد من خلال تدخلي هذا أن أقوم بمساهمة متواضعة في تحديد هذا المجال الجديد للبحث الذي يفرضه علينا ما عرفناه من خيبات أمل في تاريخنا الفعلي، وفي قدرتنا على معرفته علمياً.

ثانياً: التحليل

لتفسير صحوة وانتعاش «التوجه الديني» الذي تعرفه المجتمعات العربية المعاصرة، استعملت العديد من فرضيات البحث، لكل واحدة منها فعاليتها النظرية الخاصة، وباختلاف هذه الفرضيات من حيث التناول والطرح فهي ساعدت على كشف واقع التشكيلات الاجتماعية العربية الراهنة.

هذه الفرضيات العديدة والمختلفة وضعت من قبل الكثيرين، أمثال سمير أمين والطيب تيزيني ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهم من الذين زودوا الإنتاج العلمي بانتاجهم الذي لا يستهان به من حيث نوعية التحليل وثراؤه.

وقع اختيارنا على تحليل فرضيتين:

١ ـ الفرضيات ذات الطبيعة التاريخية

في فترة معينة من تاريخه المعاصر، جُمِّد تطور الوطن العربي وحُرِّف عن مساره الطبيعي، وذلك لأسباب وعوامل لا تعد ولا تحصى، بل تختلف باختلاف تناولات الباحثين والدارسين. ونظراً إلى تشابك الامبريالية بالصهيونية، ولكون هذه الأخيرة هي التي تسببت في انهيار وانكسار التجارب التنموية والوطنية من جهة، وفي كبح محاولات العصرنة الرامية إلى عقلنة المجتمعات العربية، فهذه الظاهرة قد تم الاهتمام بها من طرف كل الباحثين. زيادة على ذلك، فإن الرفض الكلي للأيديولوجية القريبة من العلمانية والليبرالية والتقدمية، قد ساعد على الجمود والإنحراف المشار إليهما أعلاه.

---

(١٠) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي المعاصر (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

وهكذا، توسعت الثغرة إلى أن أصبحت هجمة واسعة لـ «التوجه» الديني داخل الوعي الجماعي (أو الضمير الجمعي).

وفي خضم هذه الجدلية التاريخية، تمثل سنة ١٩٦٧، السنة الحاسمة: فهزيمة الناصرية هي في الوقت نفسه انهزام للتجارب التنموية الوطنية ولمحاولات انتشار الثقافة العقلانية داخل المجتمعات العربية.

وعلى جميع مستويات أشكال الصور، ومهما كانت نوعية عوامل التحليل وطبيعتها (سواء التي تفضل في تحليلاتها عامل الاستعمار أو تلك التي تفضل عاملي الامبريالية أو البترودولار واسرائيل)، فإن الفرضية التاريخية تبني علاقة سببية بين مختلف الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفتها المجتمعات العربية، إضافة إلى الايديولوجيات التي تشعبت من الوعي الجماعي (أو الضمير الجمعي كما يقال أحياناً).

وما لا شك فيه، أن الايديولوجيات الدينية تحاول دائماً أن تتغلب على غيرها، سواء كان ذلك خلال الفترات التصاعدية التي تحاول التقرب من الثقافة العقلانية أو العلمانية، أو حتى في خلال فترات الانحطاط والتدهور.

وكما يقول سمير أمين: «كان يستحيل تصور الوصولية أيام تصاعد وازدهار الناصرية»[١١]، وهذا ما كنا نتصوره نحن في الجزائر. واليوم، وبعد رحيل هواري بومدين، تطورت الحركة الدينية و «الوصولية» بسرعة خاطفة مع تزامن فشل التجربة التنموية الوطنية.

هناك علاقة متبادلة بين ما تحمله المرحلة التاريخية من معانٍ وتمييزات مرت بها المجتمعات المسماة ايجابية أو سلبية، تقدمية أو تراجعية، وبين حركات الوعي. إن العلاقة المذكورة بين هذه المجتمعات وتلك الحركات، قد ظهرت وتحققت في العديد من التجارب حتى أنها اعتبرت من طرف الكثير من الباحثين بأنها انتشار للأيديولوجيات الدينية وكرد فعل على الأوضاع السلبية.

إنها أطروحة «الدين المأوى» أو «الدين المساعد لمشروع المجتمع المراد تحقيقه»... الخ.

تبدو هذه الإجابة وكأنها سلبية أساساً، لأن سلبية الوضعية الاجتماعية والاقتصادية تؤثر هي الأخرى في الوعي الجماعي بسبب انكسار البديل الديني وانحرافه. تلك هي الفكرة القائلة بأن الدين ما هو إلاّ «خيبة أمل الزمن الراهن» أو الدين كوهم، والدين كرد فعل سلبي للضمير الجمعي والدين كعصاب نفسي لرأسمالية المحيط أو بحسب كاتب ياسين وتعبيره الاستفزازي «الدين مأوى لموت بطيء».

هذه الفرضية أو هذا الافتراض هو أساس ومنطلق العديد من البحوث والدراسات

---

(١١) Amin, «Etat, nation, éthique et minorité dans la crise».

التي اهتمت بـ «اعتناق الايديولوجيات العربية المعاصرة للإسلام».

وهي، أي الفرضية، التي تسمح لنا أيضاً بفهم قسط ضئيل مما ذهب إليه عبد الله العروي في أطروحته القائلة بعودة رجل الدين وانتزاعه الساحة لرجل السياسة والتكنوقراط، وبحسن نية، تقودنا الفرضية التاريخية إلى منزلق منطقي مزدوج:

أ ـ معاينة علاقة متبادلة وإثباتها من جهة، والإعلان عن علاقة سببية من دون مبررات نظرية وتاريخية ملائمة من جهة ثانية. فهل يمكن لنا أن ندلي بأن الوعي الديني أو التشبث بالدين هو مزامن للفترات التراجعية والمراحل المتقهقرة، وأن الفكر العقلاني يزامن الفترات التصاعدية أو المتطورة، ونقول إن ذلك هو تطبيق للقانون التاريخي؟

هذا غير صحيح، اللهم إذا أخذنا تاريخ البرجوازيات الغربية، وبخاصة في بعض فتراته المحددة، على أنه النموذج الأصلي والمرجعي لتاريخ البشرية جمعاء. هذا عن المنزلق المنطقي الأول.

ب ـ أما المنزلق الثاني، والذي بني من دون أساس للفرضية التاريخية فيكمن في المبالغة في أهمية قانون السببية وإدراك مفعول (المفعول هنا هو الايديولوجية الدينية) ـ السبب ـ (المقصود بالسبب هنا التدهور الاقتصادي والاجتماعي) ـ واعتباره كرد فعل سلبي للوعي الاجتماعي التعيس.

وعليه، فإن الدين هو بمثابة تعبير عن «الحزن». وبالتالي، فهو انعكاس لبؤس العالم وشقائه. وعكس ذلك اعتبار الفكر العقلاني بمثابة تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس هذه المرة تطور العالم وازدهاره.

هل هذه ليست بأحكام مسبقة، لا أساس لها من الصحة لكونها غير مبنية على وقائع تاريخية أو براهين استدلالية؟ ألا يعتبر هذا بمثابة السقوط في غي الأيديولوجية الوضعية والعلموية التي انتجتها الثقافة الغربية بخصوص قراءة تاريخها؟ أليس هذا استهلاكاً لقراءة غربية، يستهلكها الفكر العربي باسم «العقلانية»؟ ألا ينبغي علينا التخلي عن هذه الأيديولوجيات وهذا «الفكر» ونعود من جديد لتقصّي مجتمعاتنا، انطلاقاً من واقعها الحاضر، دون اللجوء إلى فئات مرجعية ونظرية انتجت بعيداً عنا؟

إن التخيل السوسيولوجي الذي جاء به عبد الله العروي وتبنيناه نحن بدورنا، والمتعلق بالقدوم المظفر والمنتصر للتقنوي وزوال رجل الدين، ما هو في نهاية الأمر إلاّ مغالطة يمكن أن تكون انطلقت عن «حالة تلبس صامتة» وهي مغالطة لا تشاهد في التاريخ إلاّ ما سبقت مشاهدته من قبل!

وهل اختفى رجل الدين عن الساحة فعلاً أم أن ادراكنا الايديولوجي لهذه الساحة هو الذي أوحى لنا بذلك، تحت أشكال «عقلانية»، حتى أصبحنا نؤمن بالوهم القائل بزوال رجل الدين؟ إنها صورة مزيفة جعلتنا نشاهد ما نريد نحن مشاهدته.

وبناء عليه، وبما أنه من المحتمل جداً عدم اختفاء رجل الدين عن الساحة، فإنه يجب أن نتساءل بل نسأل أنفسنا، ليس عن هذا الاختفاء بما أن لا وجود له على الاطلاق، بل عن عدم قدرتنا على كشف حضور رجل الدين بين فجوات الايديولوجية المسيطرة حالياً.

إنه لمن الضروري والأجدى أن ننطلق في النقد الجذري للايديولوجية «العقلانية» الحاضرة في وطننا العربي. ومن دون هذا النقد، يستحيل تجاوز التاريخية الوضعية الموروثة عن الثقافة المسيطرة، فهذه الأخيرة ما هي إلاّ «تكرار» رديء (أو حتى جيد) لثقافة أو إبداع الآخر (الغرب).

ولأننا نتحدث عن «الحزناء»[١٢]، فهل لسنا بصدد تغيير وجهة المسألة داخل الوعي الجماعي للمجتمعات العربية، وبدلاً من الحديث عن الأزمة العميقة التي تضرب قسماً كبيراً من النخبة العربية وعقلانيتها الساذجة، فإننا نتحدث عن «فولتيرية» سطحية. هذا بالنسبة إلى الجناح اليميني، أما يسارياً فتعويض ذلك وتغييره بماركسية فقيرة وتعيسة أنزلت إلى مستوى الوظيفة المحضة؟

نعتقد نحن بدورنا وبخصوص العقلانية، بأن هذه الأزمة هي ملائمة. ذلك أنها تجبرنا على النقد الجدي للايديولوجية العقلانية. وبهذا فقط يمكن لنا تجاوز تاريخية ووضعية الفكر العقلاني، المأخوذ عن الثقافة البرجوازية الغربية بطريقة سيئة جداً.

«إن التاريخ لا يعيد نفسه»، كما أن تاريخ الوطن العربي في القرن العشرين هو ليس باعادة ولا بتكرار لتاريخ أوروبا في القرن العشرين.

وبكل قساوة، تمكن الفكر العربي العقلاني اليوم، من اكتشاف هذا الدرس الجدلي. كما أن الأسس الدينية للأيديولوجية العربية المعاصرة، هي من دون شك المؤشر للأزمة المجتمعية، إلاّ أنها تُظهر في الوقت نفسه الطبيعة الايديولوجية لأسس عقلانيتها.

٢ ـ الفرضية السوسيولوجية

إن التناولات المتعلقة بهذا النوع من الفرضيات، يمكن تلخيصها بأن لها علاقة تاريخية بالفكرة العامة القائلة بأن المجتمعات العربية هي من حيث تركيبتها الحالية غير «مكتملة» التكوين، وأن الطبقات الاجتماعية التي تكونها وتشكلها هي أيضاً غير «ناضجة»، وبالتالي فهي لا تفرز ايديولوجيات علمانية وعقلانية. وبناء على ما سبق ذكره فإن الوضعية هذه التي تتميز بالفراغ، تؤدي حتماً إلى بروز أسس الايديولوجية الدينية نظراً إلى «عجز» و«تشويه» التشكيلة الطبقية للمجتمعات العربية، وقولاً بفكرة محمد أركون «إن المجتمعات العربية لا يوجد لديها ما يقابل وما يعادل الطبقات البرجوازية والبروليتارية في المجتمعات الغربية».

---

(١٢) نتبنى هنا عنوان كتاب: حسين أحمد أمين، دليل الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧).

يعتقد بعض الماركسيين العرب بأن الطابع «البرجوزاي الصغير» لبعض المجموعات هو الذي أزال الاستعمار وقام بالتنمية الوطنية. وما لا شك فيه أن الفشل الاجتماعي والاقتصادي يعود إلى الطابع البرجوازي الصغير، كما أن هذا الأخير هو الذي تسبب في انتشار الايديولوجية الدينية. هذا عن السبب الأول، أما السبب الثاني فيكمن في وجود البرجوازية الكومبرادورية المتحالفة مع الامبريالية والبرجوازية الطفيلية التي ظهرت وانتشرت أخيراً.

إن العودة أو الرجوع إلى الإسلام لشرح وفهم الظواهر الاجتماعية هو نتيجة للتركيبة الطبقية الضعيفة للمجتمعات العربية. والمقصود بذلك هو الضعف الملحوظ للطبقات الاجتماعية الرئيسية (كالبرجوازية والبروليتاريا) التي أدت إلى التضامن والصراع في الغرب، وبالتالي إلى بروز الايديولوجية العلمانية.

وهنا أيضاً انزلق الماركسيون العرب في منزلق «منطقي» مزدوج، الأول يكمن في المماثلة والقياس بالغرب، أي يعتبر هؤلاء بأن الفئات الاجتماعية الموجودة في المجتمعات العربية المعاصرة هي مماثلة للفاعلين الاجتماعيين الذين ظهروا وتصارعوا قديماً في أوروبا. انهم يشبهون الطبقات الرئيسية وبخاصة البرجوازية والبروليتاريا بمثيلاتها في الغرب، وبما أن الطبقتين الرئيسيتين في المجتمعات العربية تختلفان من حيث السلوك عن النموذج الأصلي، فإن الماركسيين العرب ينعتون الطبقات الرئيسية في مجتمعاتنا العربية بعدم النضج، وبأنها في حالة تبلور. . . الخ.

وبعد ذلك، يقومون بترتيب الايديولوجيات الاجتماعية بحسب الزوج التالي: الأساس الأيديولوجي / الأساس العقلاني.

العقلاني، هو العنصر الذي تنعت به الطبقات المكتملة والناضجة والمنسجمة، أما اللاعقلاني أو الديني فهو العنصر الذي تنعت به الطبقات غير الكاملة والمتذبذبة.

وهكذا نلاحظ بأن الفكر التحليلي يسجن نفسه داخل سلسلة قياسية، أسقطت من مجالها التاريخي المحدد، واضعاً نفسه في حقل تاريخي واجتماعي غريب عنه.

لهذا المنزلق المنطقي المزدوج تأشيرات وانعكاسات عديدة تظهر على مستوى المنهجية والبحث وحتى الاشكاليات.

فعلى مستوى الاشكاليات، وانطلاقاً من الفكرة القائلة بأن الفاعلين الاجتماعيين للتشكيلات العربية المعاصرة هم مماثلون ومطابقون للطبقات الاجتماعية الأوروبية، فإننا أمام نفوذ وسيطرة «الفرضية الأفقية» القائلة بتفكيك الواقع الاجتماعي إلى «طبقات المتساوين»، انطلاقاً من الانتاج ودراسة السلوك الطبقي، وكأنه وحدة منسجمة. وحتى هذه الأخيرة هي نفسها مفككة ومقسمة إلى أزمنة اقتصادية وسياسية واجتماعية وايديولوجية، وإلى غاية اليوم قد تم تناول هذه الفرضية بالتحليل من قبل العديد من الباحثين العرب انطلاقاً من النظرية اللوكاشية القائلة بالانتقالية من «الذات» أو لـ «الذات».

أما على المستوى المنهجي، فهم يحللون الخطاب الاجتماعي والتمثيل الجماعي وحتى أنواع السلوكيات انطلاقاً من الفكرة القائلة بوجوب المماثلة للتركيبة الطبقية، أي أنهم يرجعون إلى التحليل الطبقي رغم انعدامه في الواقع، وبعبارة أخرى يريدون إيجاد «ممارسات طبقية» و«تطبيقات طبقية».

إلّا أن الواقع، هو واقع عنيد ومتصلب، والممارسات الجماعية لا تتفق وما يريدون، أي البنى الاقتصادية، لأن الأفراد يخضعون لقيم ضعيفة الإرتباط بالانتاج وأنه ليس بالضرورة أن يرتبط التضامن بالمصالح الاقتصادية. أليس هذا بعدم الانسجام، بخاصة إذا عرفنا بأن الأدوات المسيطرة هي من نوع ديني أكثر.

إن غلبة الخطاب الديني وتفوقه داخل تشكيلة تبلور الهوية هو اليوم المسألة الأكثر إشكالية. ونظراً إلى «ليونته» فإن هذا الخطاب يجتاز ويعترض جميع الفئات الاجتماعية. والأكثر من ذلك فهو يقوم بتلقيح الممارسات البروليتارية والبرجوازية وكذلك ممارسات أصحاب الياقات البيضاء (الموظفين) والموظفين الكبار.

نحن اليوم، أمام فشل نموذج التحليل، وأمام قلق واضطراب الفكر العقلاني، وإذا كنا ننتظر، على الأقل تأثيرات الطبقة العاملة والبرجوازية أن تتبلور وتتجسد داخل الحركة الاجتماعية، فنحن نلاحظ هروب هذه الطبقات عن كل الفاعلين: شعائر دينية وأصول عرقية والتحريض لتطبيق الشريعة الاسلامية في قانون الأسرة... الخ. إنه اخفاق نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل.

وتحصيل حاصل، فإنه ليس النموذج ما هو غير الملائم بل إن المجتمع العربي هو المتشرد والهائم، ونظراً إلى أسباب عديدة ومختلفة، فإن طبقاته بقيت غير ناضجة وغير قادرة على إنتاج أيديولوجيات وممارسات ملائمة لواقعها.

إن المسلك الذي سلكه الباحثون العرب هو مسلك مسدود من دون منفذ. علينا أخذ الواقع كما هو موجود، وعلى الفكر العقلاني أن يعيد النظر في افتراضاته ومنطلقاته النظرية بل حتى في اشكالياته ومنهجياته. وبهذا فقط يمكن ضبط الواقع التاريخي.

ثالثاً: طرائق للبحث

علينا أن نعيد النظر في كل الافتراضات النظرية السابقة للفكر التحليلي، وفي ضوء هذا التفكير النقدي نستطيع إعادة تكييف إطار التحليل بالموضوع.

١ ـ الطبقات الاجتماعية والفاعلون التاريخيون

الفكرة القائلة بأن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ، هي من دون شك فكرة صائبة، إلّا أنها أُخذت بحذافيرها، الأمر الذي تسبب في ضلال وغيّ الجزء الكبير من الفكر التحليلي

المعاصر، ولذلك وجد نفسه في مأزق نظري يصعب تجاوزه وبخاصة عندما يتعلق الأمر بقراءة التاريخ المعاصر لمجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية خصوصاً. وما يزيد الطين بلة هو اعتماد هذه القراءة انطلاقاً من معطيات المجتمعات الأوروبية وفي ضوئها.

لقد تسرعنا في مشاهدة الطبقات وفئاتها، وكذلك البرجوازية والبروليتاريا والبرجوازية الصغيرة والفلاحين داخل الحركات الاجتماعية والسياسية التي زعزعت بلدان العالم الثالث، وقد تم هذا التسرع دون مساءلة المنطلقات النظرية والفئات المرجعية المستعملة وحتى التأكد من صحتها أو مدى ملاءمتها.

وهكذا، قمنا بالمعاينة، دون التفكير في مدى صحة وقابلية تلك الأدوات، بحيث أصبحت النظرية العلمية للطبقات هي المرجع الوحيد، وعدنا نشاهد الطبقات الاجتماعية حيث لم تكن موجودة، حتى وان تم ذلك على حساب الحركات الاجتماعية واحتقارها، لا لشيء إلّا لأنها غير مطابقة للنموذج المرسوم.

لقد تسببت «النظرية الأفقية» في هذا الدمار الذي تتخبط فيه، وتحولت من أدوات تحليل علمية إلى ايديولوجيا، بينما ليس هناك ما يبرر مثل هذه الدوغمائية، لا من حيث تاريخ الوقائع ولا من حيث النظرية.

وإذا انطلقنا من التاريخ الأوروبي نفسه الذي سار كنموذج، فإنه نادراً ما تطاحنت الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية باستثناء بعض المراحل التي عرفتها بعض المجالات الوطنية (كفرنسا مثلاً).

وما لا شك فيه، أن هذه الطبقات تميزت بالحضور والتحديد، إلّا أنها كانت شبيهة بـ «المخرج السينمائي»، أي أنها لم تكن فاعلة مباشرة، لقد كانت حاضرة في الواقع وغائبة عن الفعل.

ونتيجة لذوبان هذه الطبقات داخل مجموعات واسعة، وبسبب مسخها ببعض المعايير الاقتصادية، فقد تقولبت إلى حد أنها أصبحت لا تستطيع القيام بأي فعل يذكر داخل مجتمعاتها المتبلورة، الأمر الذي جعلها تتميز بالانفصال والانقطاع عن عوامل ثقافتها وتاريخها المحلي والخصوصي.

هذه الطبقات لم تتمكن من فرض نفسها كطبقات مثلما رأينا لدى الطبقة العاملة البريطانية الغارقة في مطالبتها النقابية (رغم كل تحسرات لينين) ومثل البروليتاريا والبرجوازية الألمانيتين أيام النازية والجزء الكبير من الأحزاب العمالية والبرجوازية الايطالية وغيرها.

ونظراً إلى اختلاف كل منها، فنادراً ما امتزجت الطبقات الاجتماعية بالفاعلين الاجتماعيين.

وانطلاقاً من الماضي الأوروبي وانقشاع ضوئه، حاول بعض المحللين العرب قراءة واقعنا العربي ماضياً وحاضراً، وحتى خلال الأحداث الأخيرة. لقد لاحظنا ذلك من خلال

التحاليل المتعددة التي تركت منذ مدة طويلة الدوغمائية الاقتصادية في التحليل الاجتماعي.

وهناك اليوم سوسيولوجية الفاعلين الاجتماعيين والتي تعتبر أكثر دقة وملاءمة من غيرها لأنها تميل إلى ضبط وحصر الحركات التاريخية، وهي لا زالت تحتوي على الوحدة الطبقية الآخذة بعين الاعتبار المعيار الديني؛ وإذا انطلقنا مثلاً، من «الطبقة العاملة الجديدة» فإننا نلاحظ رفقة كلوس أوف في قوله بأن «إجماعاً عريضاً يوجد إتجاه الساحة الاجتماعية التي تسيطر عليها نزاعات اجتماعية وسياسية، بحيث لا يمكن تفسير ذلك بالرجوع إلى النزاعات الأصلية الموجودة داخل محيط الانتاج، وإنما بالأخذ بعين الاعتبار النزاعات الخارجية عن محيط العمل. . .»[١٣].

هناك اهتمام أكبر بالفاعلين الاجتماعيين البعيدين نسبياً عن الوحدة الطبقية، لأنهم، (أي الفاعلين)، يسيطرون على سيرورة التغيير الاجتماعي: النساء، الحركات الاجتماعية للشباب، المهاجرون والتجمعات العرقية والدينية وغيرها. . .

ومما لا ريب فيه، أن الصراعات الاجتماعية قد عرفت العديد من المواجهات التي تدل على تشكلات جديدة تعود للهوية، وذلك لأسباب متعددة ذات علاقة بالمقاومة اللغوية والعُرفية والدينية.

ومقابلة بالبحوث الاجتماعية في البلدان الأخرى، فإن مناهج البحث والفحص السوسيولوجيين في البلدان العربية، تبدو لنا وكأنها ما زالت متأثرة كل التأثر بمناهج التحليل الغربية التي تجاوزها الغرب نفسه. وبتواضع، نعتقد بأن هذا الموقف لا يزال في الاستمرار نظراً إلى مستوى التجريد الذي تعوم فيه البحوث، زيادة على عمومية الموضوعات المتناولة.

فماذا لو اعتمد الباحثون العرب التحليل الميداني والملموس وكذلك التحليل الأمبيريقي (لا نقول المفرط في الأمبيريقية). الجواب هو أننا كنا قد توصلنا إلى ملاحظة وضبط الحركات الاجتماعية وفاعليها الاجتماعيين الذين هم، من دون مناقشة، ليسوا بطبقات اجتماعية.

لو سلكنا هذه السبل لكنا قد ابتعدنا عن الربط الميكانيكي لهذا النموذج من التحليل.

إذاً، يجب الربط المتين للحركات الاجتماعية المتحركة اليوم في المجتمعات العربية، وانطلاقاً من ذلك يمكن تحديد تشكلات وتبلورات الهوية التي هي السبب في دفن مختلف الفاعلين الاجتماعيين. لتجسيد ذلك، علينا الاهتمام أكثر بالملاحظة الدقيقة والملموسة لواقعنا الاجتماعي، وهذا لن يتم إلاّ بالتخلّي عن التجريد والمستبقات الميتافيزيقية التي ورثناها عن الايديولوجية الوضعية الغربية، من جهة، والتخلي عن الوضعية الاقتصادية التي تُقدم لنا

---

(١٣) Clauss Offe, «Le Travail comme catégorie de la sociologie,» *Temps modernes*, no. 466 (1985).

ويمكن لنا الرجوع إلى كل ما انتجته مدرسة فرانكفورت، ونلاحظ مع مؤلفي هذه المدرسة التجديد غير المرتبط مباشرة بمحيط الانتاج، والمتمثل في النزاعات الاجتماعية السياسية التي تعيشها اليوم المجتمعات الأوروبية.

مغلقة بغطاء ماركسية متدنية رديئة، من جهة ثانية. «فلنفضل الغرق على السباحة في أعالي البحار»، نستسمحكم باستعمال هذه الصورة، ونستعملها كمبدأ، إن المبدأ سالف الذكر هو شديد الصلة بتحليل التشكلات التي نحن بصدد تناولها ومناقشتها. وهنا يصبح العنصر الديني كبير الأهمية، كما أنه يستلزم علينا أن نخرج البحث العلمي من كل الحالات الميتافيزيقية، التي تلقي به مسألة الدين في مصاريفها، كما أنه يستلزم علينا ملاحظة هذه الظاهرة بكل رصانة ممكنة. وما هذه السكينة التي يتحدث عنها محمد أركون إلا شرط أولي للتحليل العقلاني.

٢ ـ الدين والهوية

قبل كل شيء، علينا ترك الاعتقاد بالدين، لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح بمثابة رؤية للعالم أو كثافة. فهو وظيفة عكسية للتطور التاريخي والاجتماعي، ولو فعلنا ذلك، أي لو اعتبرنا الدين رؤية للعالم، لكانت المسيحية، أيديولوجية الاقتطاع، بمثابة «عقلانية» البرجوازيات الوطنية الأوروبية.

نحن نعرف اليوم، وانطلاقاً من الماضي الأوروبي، بأن الرأسمالية قد تطورت في الأصل، في الوقت الذي عرفت فيه البلدان الأوروبية اصلاحات دينية وربطت التنمية بانتشار الايديولوجية الدينية، هذا ما حدث في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية وهولندا...

وفي الحاضر المعاصر للبلدان الغربية الرأسمالية نفسها، نستطيع تسجيل المكانة المرموقة التي يتربع فوقها اليابان داخل الاقتصاد العالمي مقابلة بالصين. ففي الوقت الذي ربط فيه اليابان، ربطاً عضوياً، الدين بالدولة وبالمجتمع، نجد الصين تعمل المستحيل لمنع ذلك[١٤].

كما يمكننا أن نلاحظ كذلك الكاثوليكية التي أثارت العمال والشعب البولوني بهدف محاربة الطبقة الحاكمة «النومنكلاتورة» وهذا ما نلاحظه اليوم بالنسبة إلى الارلنديين في مناهضتهم للبروتستانت الانكليز.

---

(١٤) يلاحظ في اليابان، مثلاً، وجود ثلاث ديانات تنتمي جميعها إلى الكونفوشية والبوذية: «الصين توازم» وهي ديانة الامبراطور وعائلته وكذلك الطبقات الشعبية، يسيطر فيها العنصر الصوفي أو الروحي؛ «الكونفوشية» وهي ديانة الطبقة المسيرة حيث يسيطر عنصر الانضباط والتحكيم في النفس؛ و«البوذية» ديانة الطبقات الوسطى. أنظر في هذا الصدد:

Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme* (Paris: Flammarion, 1987).

وقد لاحظ المتخصصون في علم اجتماع الدين تشابه بعض البنى، ففي التشيلي، مثلاً، تتعايش الكاثوليكية الرسمية (دين الدولة والموظفين الكبار)، والبروتستانتية (دين البرجوازية القادمة من البلدان «الانكلو ـ ساكسونية»)، والبنتيوكوية أو «العيادية» (دين الطبقات الشعبية). أنظر في هذا الخصوص:

Spoerer, «Pentecotisme et religion populaire au Chili,» *Notes et études documentaires,* no. 4815 (1986).

وبإمكاننا تعداد هذا النوع من الملاحظات اللامتهية، ونوضح اليوم كما في الأمس، بأن البعد الديني قد ساهم دوماً، بشكل أو بآخر في تبلور الهوية الجماعية، وبأن انتشاره لم يرتبط في كل زمان ومكان بفترات الانحطاط أو بالتطور الاقتصادي والاجتماعي.

الأهم في كل الحالات، هو أن نتمكن من التخلص من التجريدات الميتافيزيقية الكبرى، وأن نقترب من ميدان الواقع الاجتماعي الملموس لنلاحظ بوضوح حركة المجتمع.

وإذا عدنا إلى الإسلام، فإننا نلاحظ أنه ليس تلك الوحدة المنسجمة، والتي تخفي الممارسة الجماعية، ونتأكد من وجود نماذج متعددة للإسلام. وعليه، لا بد لنا من أن نخرج من هذا الليل الغارق في التجريد أو كما يقول هيغل «حيث كل الأبقار شهباء»، فالمهمة إذاً هي تحليل جميع الفوارق، فهي ذات أهمية قصوى.

أ ـ العنصر الديني، يتدخل أكثر فأكثر في تبلورات وتشكلات الهوية الجماعية التي تحدد وتعين الفاعلين الاجتماعيين، ومقابلة بالستينات، نلاحظ من دون شك «انتعاشاً» أو «نشاطاً متجدداً» للبعد الديني داخل الحركة الاجتماعية.

ب ـ يتزايد تنقل العنصر الديني في كل مكان، وبسرعة أكثر، عندما نبتعد عن محيط الانتاج، وقد وصل هذا العنصر إلى أقصاه في مجالين إثنين: مكانة المرأة ودورها في المجتمع، ومدى شرعية السلطة السياسية.

ج ـ انطلاقاً من الملاحظتين السابقتين نستخلص أن الخطاب الديني هو في حضور دائم وفي انتشار واسع، وعلى الرغم من توجهه المتغاير، ينزع هذا الخطاب ويميل إلى الهيمنة، لكونه يمس جميع الفئات الاجتماعية (هنا نقصد الفرضية الاعتراضية) ويقدم أجوبة على جميع الأسئلة سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية!

د ـ عن طريق الملاحظة الدقيقة للميدان، نستنتج بأن العنصر الديني يختلف باختلاف مجموعات وفئات المجتمع، وهو ككل الايديولوجيات، يقترن بالخطوط الكبرى لتركيبة المجتمع «الأفقية».

الاسلام الشعبي، وهو التديّن الشعبي ذو الخصائص التوفيقية والوظائف الاسترضائية، علاقته ضعيفة بالتأويل النصي المكتوب وهو أكثر تفتحاً من أنواع الإسلام الأخرى، حيث يتكيف مع دعاة التغيير الاجتماعي، إنه إسلام «لغة الحياة العملية»، وبالنسبة إلى الطبقات الشعبية، يُعَدّ هذا الإسلام بأنه منظم الإندماج داخل الحركة الاجتماعية.

وهناك أيضاً الاسلام الأرثوذكسي، أو التقليدي وهو تاريخياً نتاج لـ «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» وهو يتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسطة، وبخاصة بين المدرسين والمربين والموظفين. وهو يختلف عن الأول لكونه يرتبط أكثر بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة، كما انه لا يرفض أن يستعمل من طرف الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسسة، (الكنيسة مثلاً)، إنه ما يسمى باسلام رجال الدين.

أما النوع الثالث والأخير، فهو ذلك الاسلام غير المرئي، بسبب طقوسه الدينية التي تحميه، وهو أيضاً إسلام «اعدادي» من جهة، وسرّي من جهة ثانية، لأنه مفتوح فقط للأتباع الأصوليين، إنه إسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية، كما أنه يبحث عن الافتتان والاعجاب به، وإذا كان الإسلام الأول يحاول تفهم وتنظيم العالم، فإن هذا النوع يحاول الإبتعاد عن الحياة اليومية والاعتزال داخل الحياة الروحية.

هناك إذاً، ثلاث ممارسات دينية متعايشة تحت ستار الإسلام، ونلاحظ بأن هذا التعايش يخفي بداخله تعارضاً بين النماذج المختلفة للإسلام.

يمكن أن يقال عن هذه البنية، بأنها لا تنفرد بها المجتمعات العربية، ذلك أنها موجودة في البلدان المسيحية الأخرى، وبخاصة مجتمعات أمريكا اللاتينية وآسيا الكونفوشية.

إن البنية التي تنفرد بها المجتمعات العربية هي ظهور أشكال أخرى للإسلام على أرض الواقع من حيث الخطاب والممارسة الدينية، وهذا ما يسمى بـ «الوصولية» أي ما نقصد به الاسلام الديني.

إنها ظاهرة حديثة في تاريخ المجتمعات العربية المعاصرة (من السهل تحديد ظهورها بالنسبة إلى كل بلد). وهي ملفتة للنظر منذ عشرين سنة، بسبب انتشارها الواسع محلياً ووطنياً، وبسبب عملها على إفشال الأحزاب والحركات السياسية الكلاسيكية (العلمانية) التي تأسست في خضم حركات التحرر والتشييد الوطني. ودائماً، وخلال انكسار التجارب الوطنية والتنموية، يتحول هذا الإسلام بسرعة خاطفة إلى أحزاب جماهيرية.

إن معظم التحاليل التي خصصت اليوم لـ «تصاعد» الإسلام في المجتمعات العربية المعاصرة لم تهتم بالقدر الكافي بأنواع الممارسات الدينية التي أشرنا إليها سابقاً. وإذا كانت تلك التحاليل توضح فعلاً انتشار الإسلام السياسي، فإنها تدمجه في التطور العام لحركة المجتمع. كما أنها تخلط بين الدينامية السياسية للأيديولوجية الدينية والدين، كممارسة اجتماعية وكمعايشة يومية، أو كتجربة جماعية للإعداد الروحي والصوفي.

هذه المعاينة هي ليست تعسفية فقط، بل تؤدي إلى أخطاء نظرية ومنهجية تخلط بين ممارسات مختلفة ومتباينة جداً، ذلك أن «الوصولية» هي شكل سياسي عصري ومعاصر يجب تناوله في سياقه الداخلي لأنه جزء من طوبولوجية الحقل السياسي للمجتمعات العربية.

إن تقديم بعض العناصر المضيئة لتساؤل جدي حول هذه الظاهرة، هو وحده الذي يساعدنا على فهم حركة انتشار الإسلام، شريطة أن نقوم بمساءلة نقاط قوته الكائنة في مناطق حيوية هذا الاسلام (والتخلي مثلاً عن نقاط ضعفه المتمثلة في الميدان الاقتصادي).

لا بد من مساءلة الإسلام باعتباره حركة سياسية تتميز بالاستراتيجية وبالتكتيك، وبتقنيات الخطاب والدعاية... الخ. وبالنسبة إلى الإسلام الأول، نقدم الفرضية القائلة بأنه يـ تمد سلطة هيمنته من الجماهير، وبخاصة داخل العلاقات البطريكية (النظام الأبوي) للعائلة ومقاومة هذه الأخيرة لكل تطور داخلي جديد.

إن هذه المقاومة التاريخية والثقافية والاقتصادية القابلة للمعاينة وللتحليل العلمي هي محل تقديس وتحريف، وأحياناً تنكّر، وبحسب الميكانيزم المعروف اليوم، فإن هذا الإسلام يقوم بـ «أدلجة» الواقع وعكسه ليقدم العلاقات البطريكية الضائعة كنتاج ديني، بينما هي في الواقع استمرارية نسبية للبنية البطريكية التي تبني امكانية التفسير الديني. وإذا كان الواقع يعتبر ثقافة، فهو يساهم بحيويته في استمرارية البنية البطريكية التي تزيد هي بدورها من صلابتها التاريخية نظراً إلى قداستها الدينية.

بالنسبة إلى الميدان السياسي، فإن الوصولية قد غرقت وغاصت داخل الثغرة التي تسبب فيها فشل التجربة الوطنية في البلدان العربية، وعليه يجب علينا ربط النجاح اللامع والسريع بأسباب ونتائج هذا الفشل، وتحليل هذا وذاك ضمن «الأزمة التاريخية» التي قطعها الوطن العربي، فنحللها إذاً كـ «ظرفية»[١٥].

وبناء على ما سبق، نستطيع القول، بأن الأحزاب الإسلامية قد وجهت «أسلحتها الثقيلة» نحو مسألة شرعية السلطة السياسية، الأمر الذي يبين قدرتها على اغتنام الفرص المؤاتية و «التشبث بالواقع»، ذلك أن هذا الأخير يشكل المسألة الرئيسية للأنظمة السياسية في مجتمعاتنا.

لقد بنيت الأنظمة العربية اليوم على أسس الوطنية والتنموية ونراها اليوم تنحسر وتنهار بوطنيتها وبتنميتها في الوقت نفسه.

أنها أسئلة تطرح علينا اليوم، كما طرحت في بلدان أخرى من العالم الثالث، فهذا ليس نتيجة للوصولية بقدر ما هو نتيجة لتاريخنا، إنه جواب خاص بالنسبة إلى الوصولية الممتزجة بموضوع تطبيق الشرعية، وهنا أيضاً، وبالنسبة إلى المسألة النسوية، فإن الإسلام السياسي يؤدلج ويعكس الأسباب والنتائج وهذا ما يسمى بالمغالطة، بحيث يقدم فشل التجارب الوطنية والتنموية على أساس عدم تطبيق الشريعة الاسلامية. والحقيقة هو أن فشل التنمية الوطنية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الوصولية المنادية بتطبيق الشريعة.

ويمكن لنا أن نلاحظ، بأن الاسلام السياسي هو من دون شك ظاهرة حديثة لا تسمح بعودة هذه المجتمعات إلى النموذج المقدس.

إن الرمزية الدينية تنوب الرمزية العقلانية والعلموية التي تشهد اليوم أزمة عميقة، ليس في بلدان العالم الثالث فقط بل في بلدانها الأصلية أيضاً، أي الأوروبية. ومع ذلك، فإن الدين الإسلامي يستمد قسماً كبيراً من بياناته التقنية والسياسية من الثقافة الغربية الراهنة وكذلك من اضطرابها الذي نتج بسبب التقانة وأزمة الأنظمة السياسية هناك.

---

(١٥) يمكن التشبيه بـ «كوكبة» العوامل الثقافية والدينية كافة، وكذلك السياسية والاقتصادية وحتى الاستراتيجية. ونستطيع هنا أن نردد الطريقة اللينينية المتعلقة بـ «الحلقة الأكثر ضعفاً» أو بطريقة غرامشي (الزمن التاريخي) أو حتى المقولة الالتوسيرية المستوحاة من التحليل النفسي والقائلة بـ «التحدد التضافري».

إن الرمزية الدينية هي مطابقة للوسط الثقافي المحلي وهي أيضاً موافقة للمرجع التاريخي والحضاري للشعوب وأخلاقيتها. وهنا، فإن الاسلام السياسي وجد نفسه كـ «الحوت في البحر».

خاتمة

خلاصة القول، إن الوطن العربي اليوم يفتح مجالاً فسيحاً للبحث في ميدان علم اجتماع الدين، أو بالأحرى الأديان. وإن التأخر المتراكم في هذا المجال لضخم، ومحير، ومذهل في الوقت نفسه، على الرغم مما يدلنا عليه، أكثر من غيره، بشأن التحيزات الايديولوجية التي تحكمت، عبر عشرات السنين، بسير التحليل العقلاني للمجتمعات العربية مؤدية به إلى الاهتمام بجوانب على حساب جوانب أخرى كاهتمامه بالجانب الاقتصادي على حساب الجانب الديني، أو الجانب الاجتماعي على حساب الجانب السياسي والثقافي.

وحقيقة الأمر أن تفضيل جوانب على جوانب أخرى إنما يبين أن التفكير العقلاني لم يكن مهتماً بـ «البنية الموضوعية» للكيان الاجتماعي موضوع البحث، بقدر ما كان خاضعاً للوعي الذاتي المتخذ من الواقع الفعلي مرآة تعكس ما من شأنه أن يبعث على الارتياح. فهذا التفكير العقلاني إذاً، اتسم بالنرجسية عوض الموضوعية، وأهمل من الواقع كل عائق يحول دون «عمل المرآة العاكسة».

واليوم، ونحن نشهد التحديدات «السالبة» للكيان الاجتماعي تستعيد حيويتها، وبخاصة تتبلور في الحركة السياسية، يمكن للتفكير العقلاني أن يتدارك ما فاته، وذلك من خلال تنويع مجالات بحثه، ومن خلال تفتحه على الواقع بما في ذلك جانبه «غير العقلاني» و«الفوضوي». يتعين اليوم على التفكير العقلاني أن يعتمد منهجية قائمة ليس على أساس عالم متخيل، ولكن على أساس هذا الواقع الاجتماعي الذي بين يدينا.

وباختصار، يتعين على التفكير العقلاني أن يعرض عن اعتبار العالم مجرد مرآة عاكسة، وأن ينتقل من مرحلة العقلانية المجردة إلى مرحلة «العقلانية التطبيقية».

الفصل السادس

الأساس الديني في الشخصية العربية

فرحان الديك (*)

تمهيد

إن مشروعية عنوان هذه المقالة لا تستمد من صلته بموضوع البحث فقط، بل، أيضاً، من حقيقة أن الاسلام شكل في حينه ثورة عامة، على جميع جوانب الحياة في شبه الجزيرة العربية... فقد وحد العرب من بدو وحضر في كيان سياسي واحد، وقدم لهم قيماً ومثلاً ونظرة جديدة للحياة. إذ رفض العصبية القبلية، وأتى بفكرة الأمة بدل القبيلة، وأكد الوحدة بدل التعدد أو التجزئة، ودعا إلى الجهاد في سبيل العقيدة، ورفض الغزو، وجاء بمفهوم الشريعة بدلاً من العرف القبلي، وهاجم الاستغلال والجشع المادي وحرم الاحتكار، وأكد على تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس، ووازن بين الجانب المادي والجانب الروحي في نشاط الفرد والمجتمع. فقد دعا إلى العمل والانتاج والكسب مثلما دعا إلى الفضيلة والعبادة ومكارم الأخلاق[1]. هذه حقيقة ينبغي ألا تغيب عن أذهاننا.

ومن الواضح أن عنوان هذه المقالة يربط بين الإنسان العربي والفترة التي شكّل فيها الدين الإسلامي الأفق الثقافي الأساسي في المجتمعات العربية، وبالتالي، الحافز الأهم والمرجع المطلق والعام لمجمل مواقف الأفراد وأنماط سلوكهم المختلفة.

ومن الواضح أكثر أن هذا الدور الثقافي الذي لعبه الإسلام يتراجع في الفترة المعاصرة لمصلحة مكونات ثقافية لا دينية، بالمعنى الدقيق لمفهوم الدين، ووافدة بصورة أساسية من

(*) باحث عربي.

(١) عبد الرحيم بوادقجي، مبادىء في علم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية ([د.م.]: مطابع مؤسسة الوحدة، ١٩٨١)، ص ١٩٥.

حضارة المجتمعات الصناعية المتطورة[٢]. غير مهم في هذا الصدد كون هذا التراجع، كما قد يعترض البعض، يختلف في مداه، من مجتمع عربي إلى آخر، وذلك بالارتباط بمدى تفكك وتراجع البنى والمؤسسات التقليدية المحلية، لمصلحة البنى والمؤسسات المتولدة من عملية التحديث، كما يختلف ضمن المجتمع الواحد من محيط اجتماعي إلى آخر، تبعاً لاختلاف درجة اتصال هذا المحيط الاجتماعي أو ذاك بحضارة المجتمع الصناعي، طالما أن عملية التغيّر تستند إلى المعطيات العامة نفسها في المجتمعات العربية المختلفة.

ان الشخصية العربية التي تكونت كشخصية متمحورة في كل آفاقها حول الدين الإسلامي هي الشخصية التي تظهر لنا في الوقت الحاضر تقليدية، كونها تكونت وبرزت في سياق ظهور وتطور وسيادة الحضارة الإسلامية، حيث شكل الدين أفقها الثقافي بالمعنى الواسع للكلمة.

لكن ما ينبغي توضيحه في هذا التمهيد هو أننا لن نتطرق في هذا البحث إلى هذه الفترة التاريخية، أي فترة سيادة الحضارة الإسلامية، إلاّ من زاوية تسمح لنا بإبراز التغير الذي لحق بمؤسسات وآليات انتقال الحضارة الإسلامية، أو التحدي الذي تواجهه هذه المؤسسات والآليات في العصر الحالي. إذ ليس الغرض من هذا البحث هو الدخول في دراسة الدين وبما فيه من عقائد دينية، أو كما يقول هوبهاوس في هذا الصدد: «إن الديانات الروحية قد وضعت مبادىء أساسية للحياة وإصلاحها، وتتضمن التأكيد على النفس البشرية ذات النزعة الخيِّرة التي تدعو إلى العمل والمثابرة الفعالة»[٣]، وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى العقيدة الإسلامية، فإنها تؤكد على الأركان الخمسة للديانة الاسلامية. كما أن الدين الاسلامي تضمن الكثير من مبادىء الأخوة والتعاون والايثار. وإنما الهدف من هذا الموضوع هو دراسة التدين الذي هو سلوك الأفراد وتخلفهم وما طرأ على ذلك من تغير نتيجة للتغير المسجل في المجتمعات العربية بالنسبة إلى المؤسسات التي تلعب دوراً مهماً في انتقال نماذج الشخصية، وبالتالي في استمرار الحضارة، وبشكل خاص العائلة والمدرسة والدين كنظام تربوي.

وهكذا يتضح لنا من هذا التمهيد مشروعية أن يكون اهتمامنا منصباً في هذه الدراسة على التحديات التي يواجهها الدين الإسلامي كأفق ثقافي وتربوي للإنسان العربي، تحديات الوقت الحاضر المتولدة من غزو الحضارة الصناعية للمجتمعات العربية. وعلى انعكاسات ذلك، أي انعكاسات الغزو الحضاري على الأنماط المثالية التي توجه سلوك الأفراد في المجتمعات العربية، والتي هي في جوهرها نماذج حضارية مستقاة من الفلسفة والأخلاق والسوسيولوجيا الإسلامية[٤].

---

(٢) حول مفهوم المجتمع الصناعي وحضارته، انظر:

Raymond Aron, *18 Leçons sur la société industrielle* (Paris: Gallimard, 1962).

(٣) Morris Ginsberg, *Evolution and Progress* (London: Heinemann, 1961), pp. 74 - 78.

(٤) إن المقصود بالفلسفة الاسلامية نظرة الدين إلى الوجود والعالم، وبالأخلاق الاسلامية مجموعة القيم الدينية، أي الأخلاق النظرية. أما السوسيولوجيا الاسلامية فيقصد بها الأحكام الدينية التي تنظم علاقات الفرد بأسرته وبالأفراد الآخرين على جميع الصعد الاجتماعية.

ومن خلال تسليط الضوء على هذا الاحتكاك بين الحضارة الإسلامية والحضارة الصناعية سيتاح لنا إيضاح، وبالأحرى إبراز، مدى التحدي الذي يواجهه الدين للتكيف والتعايش مع الحضارة الصناعية التي تسيطر عليها السبل الآلية المادية والتي تدخل معها في كل مجالات عمل ونشاط وأفكار وحاجات الإنسان.

أولاً: العلاقة بين بنية الشخصية والحضارة

إذا كان الفرد، ككائن اجتماعي، محكوماً دائماً بمحيطه الاجتماعي، فإن بنيته العقلية أو ما يسمى بالشخصية القاعدية هي إلى حد كبير بالنسبة إلى الإنسان العربي نتاج المؤسسات والمعتقدات الدينية التي شكلت إلى حد ما، نظاماً تربوياً ضمن محيطه الثقافي، الذي كان يقدم له تصوراً عن العالم وأنماطاً من السلوك على مختلف الصعد الاجتماعية. وكما هو معروف، فإن دراسة حضارة مجتمع ما أو جماعة اجتماعية خاصة من حيث هي كلية، وبناء تصور أو نموذج مثالي عنها كان مسعى ماكس ڤيبر نفسه في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية[٥].

وبالارتباط في هذا الفهم الشامل لحضارة ما، فإنّ دراسة شخصية الأفراد الذين يعيشون هذه الحضارة تسمح أيضاً بوضع تصوّر للشخصية، أي بناء نموذج للشخصية العادية، أو بكلام آخر القاعدة الاجتماعية للشخصية، أو الشخصية القاعدية، التي هي عجلة آلية عمل المجتمع، أو أداة انتقال الحضارة[٦].

وعلى هذا الصعيد من المعروف أن علم الاجتماع يهتم بما هو اجتماعي لدى الأفراد، وإلى أي مدى يشترك أعضاء جماعة واحدة محدودة أو واسعة (أمة من الأمم أو حتى حضارة تشمل أكثر من أمة) بسمات شخصية محددة تنتشر فيما بينهم وتنتقل إليهم بواسطة المجتمع.

وتاريخياً يعتبر الأنثولوجيون أول من طرح ودرس قضايا العلاقات بين شخصية الأفراد والمجتمع. فعلى سبيل المثال تنطلق روث بنديكت في عينات من الحضارات من افتراض أن نمطاً معيناً من الحضارة يقابله نمط معين من الشخصية. واستناداً إلى هذا الافتراض قامت بدراسة عدد معين من المجتمعات الهندية في أمريكا الشمالية وأوقيانيا، وقد توصلت في دراستها إلى نتائج مهمة في هذا الصدد[٧] تبيّن منها أن شخصية الأفراد هي إلى حدّ ما، ومن بعض النواحي، نتاج حضارة ومؤسسات المجتمع، وأن الشخصية الاجتماعية للفرد تتطور بحسب نموذج محدد من قبل المجتمع. وفي عكسنا للافتراض أي في نظرتنا إلى المسألة من الزاوية المقابلة، نستطيع القول إنه لا يمكن لأي مجتمع أن يوجد من دون الأفراد الذين يصنعونه، وإنه يستمر في الوجود ونقل حضارته عبر أفراده.

---

(٥) Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964).
(٦) Henry Mendroe, *Eléments de sociologie* (Paris: Armand Colin, 1967), p. 40.
(٧) Ruth Benedict, *Echantillone de civilisations* (Paris: Gallimard, 1950).

وبـالنتيجـة، فـالحضـارة، أي حضـارة، لا تـوجـد خـارج أو من دون الأفـراد الـذين يجسدونها ويحملونها، وبالمقـابل، لا يمكن لـلأفراد أن يـوجدوا دون حضـارة يعيشون ضمنهـا وتشكلهم وتصوغهم كما يشكلونها ويصوغونها.

وعلماء النفس اهتموا من جهتهم، بدراسة مشكلة تشكل شخصية الفرد. والاكتشـاف الكبير للعلوم الاجتماعية في القرن العشرين هو النظريـات الفرويـدية حـول التربيـة الأولى في تشكل شخصية الطفل. وقد أثبتت البحوث الاجتماعية الحديثة أن تربية الرضيع مقننـة بشدة ضمن جماعة اجتماعية أو حضارة محددة، وبـالتالي تختلف من حضـارة إلى أخرى، كـما تختلف ضمن الحضارة الواحدة من جماعة إلى أخرى. وبـالنتيجة، مـا قد يبـدو فرديـاً لعالم النفس في هذا الصدد، هو في الواقع، نتيجة آلية اجتماعية عامة بالنسبـة إلى كل الأفـراد الذين ينتمـون إلى الجماعة نفسها(٨).

مـا سبق عرضـه حتى الآن يبرر الافـتراض بوجـود علاقـات بين بنيـة الشخصية وبنيـة المجتمع. وهذه العلاقات ليست علاقات سبب بنتيجـة بل عـلاقات تـرابط عضوي وتفـاعل متبادل. فبعض السمات الأساسية للمجتمع توجد على كل المستويات، وبعض البنى الأساسية يوجد توافق وتطابق بينها: الدين (بصـوره المختلفة)، أنمـاط السلوك، المؤسسـات الاجتـماعية وحتى التقانة.

لكن المهم، قبل كل شيء آخر، في هذا الصـدد، هو الأكثر عمقاً، أي الذي ترسخ في الفرد واستقر في أعماقه في الفترة المبكرة من عمره: السمات الأساسية والمـواقف الأساسيـة التي تبني الشخصية، وتتشكل انطلاقاً منها البنى الفوقية. علاوة عـلى ما سبق تبيـانه، فـإن ما هـو بيولوجي لدى الفرد، عومل دائماً بطريقة خاصة من قبل المجتمـع. والأمثلة على ذلـك كثيرة. فحـركات الفـرد وأساليب تصرفـه وحركـات جسمه تختلف من مجتمـع إلى آخـر. وقـد بـيّن الاثنولوجيون أن الشعوب المختلفة تؤدي الأفعال، التي تبدو من أكثر أفعال الفرد بيـولوجيـة، بطرائق مختلفة جداً. الفعل الجنسي، السلوك أثنـاء المرض، سن البلوغ، طقـوس الموت... الخ - كلها أفعال معاشة وممارسة بطريقة مختلفة جداً عبر العالم(٩). هذه المجموعة من الأفكـار والملاحظات تؤدي إلى الاعتقاد فيما يخص موضوع بحثنا، بأنه ينبغي أن يكون باستطاعتنـا أن نربط موقفاً في الدين بسلوك مراهق أو أن نفسر سلوكاً نسائياً بـإحدى قيم الـدين. وبعبارات أكـثر عموميـة نقول: إن الفـرد العادي، في وضـع عادي، يتصرف كـما تعلم أن يتصرف في العادة.

بقي علينا أن نشير في نهاية هذه الفقرة من البحث إلى أن الدراسـات الاثنولـوجية التي أشرنا، أو أرجعنا، إليها أكثر من مرة في هذا العـرض، هي دراسات تتعلق بمجتمعـات قليلة التمايز نسبياً وقليلة السكان. وفي مجتمعنـا العربي، الـذي وصل التحـديث إلى معظم ميـادينه

---

(٨) Mendroe, Ibid., p. 29.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

وأرجائه، والذي يتصف بالتمايز والاختلاف، سواء على مستوى البنى أو على مستوى العلاقات، هل نستطيع أن نستفيد من النتائج التي توصل إليها الاثنولوجيون لفهم أو تفسير ظواهر مماثلة، أو الانطلاق منها لدراسة قضايا اجتماعية ضمن الميدان نفسه، أي ميدان العلاقة بين الشخصية والحضارة؟ فبين قبيلة من ألف عضو في مجاهل الأمازون وبين المجتمع العربي هناك فروق كبيرة بالمستوى والبنية لدرجة أننا لا نستطيع الحديث عن مجتمع دون تقسيم وتجزيء.

في الواقع، إن المجتمع العربي مقسّم إلى عدد من المجتمعات، وكل مجتمع له سماته الحضارية الخاصة. من جهة أخرى، إن التقسيم الطبقي يرافقه وجود عدد معين من الطبقات في كل مجتمع. علاوة على ذلك تضم البنية الإجتماعية الحديثة مجموعة متباينة وعديدة المهن. ومن المعروف أن الأطباء على سبيل المثال، لهم عقلية خاصة، والأساتذة لهم عقلية أخرى. كما أن الشبان إذا كانوا يسببون القلق والمشاكل للكبار، فهذا لأنهم يختلفون عنهم في مواقفهم وفي سلوكهم. والأمر ذاته بالنسبة إلى الرجال والنساء، فالاختلاف بينهم، على الصعيد الاجتماعي، كبير جداً.

وهكذا، يقودنا هذا التنويه إلى بيّنةٍ ذات شقّين: فمن جهة ينبغي أن تسمح بعض السمات الأساسية بتمييز العرب، على سبيل المثال، من حيث هم عرب، لأنّ المرء، مهما كانت رؤيته في هذا الخصوص مباينة لما نطوره في هذه الدراسة، يستطيع أن يميّز العرب من الألمان، ومن الروس، ومن الأمريكيين ضمن مجموعة من السياح، وذلك من سماتهم الطبيعية ومن سلوكهم ومن لغتهم. إذاً، هناك فروق قومية وحضارية تفرض ذاتها؛ ومن جهة أخرى، ضمن الأمة الواحدة والحضارة الواحدة توجد فروق رئيسية. فهناك، على سبيل المثال، حضارة برجوازية وحضارة عمالية، ومن ثم هناك المدنيّة والريف والشبان والكهول والنساء والرجال[١٠].

لكن ما يهمنا في هذا البحث هو السمات الأساسية للحضارة العربية التي تسمح بالحديث عن شخصية عربية قاعدية. أما الفروق الخاصة بالمهنة أو بالجنس (رجل ـ امرأة) أو بالعمر، فلن نتوقّف عندها، لأن محور بحثنا هو الشخصية العربية المصوغة بواسطة الدين، بأبعاده المختلفة، كمكوّن ثقافي عام وأساسي لهذه الشخصية.

بعد هذا الاستطراد في هذه المجموعة من الأفكار والملاحظات ننتهي إلى القول بأنه توجد شخصية اجتماعية أو طبيعة قومية بالنسبة إلى كل شعب. وبالنسبة إلينا هذا ببساطة فرضية ووسيلة لإثبات أن هناك سمات أساسية عامة يتميز بها الفرد العربي، كي تتوافر المشروعية لهذا البحث في الإنتقال إلى دراسة آليات انتقال هذه السمات. وإذا ما تغيّرت آليات الانتقال، وهذا ما يحدث في مختلف المجتمعات العربية من جراء تراجع دور الدين

---

(١٠) Maurice Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1964), pp. 222-226.

التربوي لمصلحة مؤسسات علمانية، فمن المرجح أن تتغيّر السمات، المسألة في هذا البحث إذاً هي مسألة مسعى تأويلي ودينامي، وليس ببساطة مسألة وصف يطابق قليلاً أو كثيراً واقعاً اجتماعياً عربياً معيناً.

بعد تحديد الأفق النظري للبحث على هذه الصورة لننتقل إلى سبر صحة فرضية البحث الأساسية.

ثانياً: تحديات حضارة المجتمع الصناعي للدين

من الصعب جداً تعداد، حتى باختصار، التحديات التي تثيرها حضارة المجتمع الصناعي في وجه الدين كأفق ثقافي للفرد العربي، إن لم يكن لسبب فيكفي أن يكون ذلك بسبب الإنتشار اللامتساوي لامكانات العلم والتقانة، تبعاً لمستوى ودرجة التحديث في الأقطار العربية المختلفة، وبسبب تنوع المذاهب وحتى الأديان داخل المجتمع الواحد، وبالتالي اختلاف ردّة الفعل أو درجتها تجاه تحديات هذه الحضارة للدين. لكن هذا لا يمنع من أن حضارة المجتمع الصناعي المتطور تشمل كل التقاليد والمؤسسات الدينية على الرغم من تأثيرها المتباين في الثقافات المحلية التقليدية. وقد اخترنا أن يكون تناولنا للتحديات التي يواجهها الدين الإسلامي في الأقطار العربية المختلفة، وبالتحديد في الميادين التي يشملها التحديث في هذه الأقطار، من زاوية انعكاسات عملية التحديث على المؤسسات التي تلعب دوراً في رسم شخصية الفرد، وبالتالي في انتقال الحضارة، لأن مثل هذا التحليل سيقتصر على رصد التغير المسجل في هذا النطاق وبالتالي يحررنا من بحوث ميدانية يتعذّر تحقيقها، لأسباب معروفة. ومن جهة أخرى سيكون لمثل هذا التحليل قيمة تنبؤية بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية في الوطن العربي، حيث هذه التحديات التي تطرحها حضارة المجتمع الصناعي تنعكس عليها بدرجات مختلفة.

أخيراً، في تصدّينا لهذا التفاعل «مجتمع - دين» من زاوية انعكاسات الظاهرة المسمّاة بالعلمنة على شخصية الإنسان العربي، فإن أفق البحث سيكون مفتوحاً بما فيه الكفاية من أجل إدراج أو ضم الأوضاع التي تتجاوز هذه الإشكالية.

من منظور سوسيولوجي، إن العلمنة، كظاهرة ملازمة لحضارة المجتمع الصناعي وكأفق ثقافي للفرد فيه، كما كان الدين الاسلامي يشكل أفقاً ثقافياً للفرد العربي، هي، كما يعرّفها بيتر بيرجر، سلسلة الأفاعيل التي تخرج على أثرها قطاعات من المجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية... والعلمنة تترافق مع أخذ الأديان بالاعتبار لـ «الدنيوي» في استقلاليته تجاه السماوي أو المفارق، دنيوي يتجلّى كعالم من القيم له تماسكه الداخلي وبعد مثالي قوي(١١).

---

(١١) Albin Luchini, «Idéologies, croyances religieuses et institutions,» dans: *Encyclopédie de la sociologie* (Paris: Larousse, [s.d.]), pp. 369-368.

والعلمنة هي تحدٍّ للدين، أي دين، من حيث إنه يمتد إلى هذا العالم الدنيوي، ويهيمن عليه، من خلال عزوه للآلهة والقوانين السماوية ما هو مسلّم به في الوقت الحاضر، كواقعي وحقيقي، حتى دون إرجاع للمفارق أو السماوي. هذه العلمنة، كتحدٍّ عام وشامل للدين، يمكن أن تحلل بإظهار أهم انعكاسات حضارة المجتمع الصناعي المتطور العلمية والتقنية على البنى الثقافية والمعرفية للإنسان، ولإدراك المدى الذي يشمله التحدّي الذي تثيره حضارة المجتمع الصناعي أمام الدين الإسلامي من الضروري بالنسبة إلينا أن نتذكر ونعيد أمام الأذهان أن الدين في الإسلام ليس قضية خاصة أو مجالاً أو حيزاً محدداً بدقّة، ومفصولاً أو مستقلاً عن المجالات أو الميادين الأخرى. فهو، أي الدين الاسلامي، يغطي بشمول كبير المحيط العائلي والاجتماعي والسياسي والقانوني، وهو لا يترك حيّزاً من الحياة الفردية والجماعية دون احكام وقواعد، وفروعه تمتدّ إلى كل مجال، وتأثيره حاضر باستمرار.

١ ـ على مستوى المجتمع المدني (بنية الهيمنة)

في الماضي غير البعيد، بالنسبة إلى المجتمع العربي، كان الدين الإسلامي يتغلغل في كلية أو مجمل حياة الفرد وفكره. وعلى هذا الأساس كانت سيادته كأفق ثقافي للفرد. لكن عندما حلّت الدولة، بمفهومها الحديث، محل الدين في مناخ صراعي، حدث تنافس بين الدين والمجتمع. فالأمة عندما تكفّ عن الخضوع للدين، ومنذ أن تصبح القومية الهدف الأعلى وتعد الغاية الأسمى، تصبح بالضرورة عدوة للدين. فهي تتطلع إلى ترويض الإنسان لتجعل منه غرضها وشأنها، وإبعاده عن الأجواء التقليدية لتستأثر به كلياً.

ويرى موريس هالبفاكس أن الدولة التوتاليتارية هي أكبر أعداء الدين(١٢). لكن في أي مجتمع من المجتمعات العربية، وفي ظل أي شكل من أشكال الدولة، كلما كانت تشتد سيطرة الدولة على رعاياها، كان ذلك على حساب الدين. فالخلط بين الديني والدنيوي الذي كان القاعدة حتى فترة قريبة، انتهى نهائياً أو في طريقه إلى الانتهاء، حتى وإن كانت بقاياه لا تزال موجودة في بعض المجتمعات العربية، والسلطة السياسية بعد أن تحررت من وصاية الدين في معظم المجتمعات العربية تطوّر أخلاقاً سياسية لا تمتّ بصلة إلى أي معيار سماوي.

تمثلت الوسيلة الوحيدةبالنسبة إلى الدين في الدفاع عن نفسه والمحافظة على قوة تأثيره ونفوذه في صفوف أتباعه بتعزيز نخبته وباعادة تشكيل وبناء شبكة من المؤسسات المنافسة للمؤسسات العامة، سرعان ما كانت تصطدم بأجهزة المجتمع السياسي للدولة ـ الأمة وتدخل معها في صراع، دموي غالباً، تكون نهايته في كل الحالات لمصلحة الدولة ـ الأمة.

وبالنسبة إلى مهد الحضارة الصناعية في القرن التاسع عشر فقد تميزت أوروبا الليبرالية بهذه الثنائية لنسقين من المؤسسات، حيث مدرسة طائفية ومدرسة رسمية، صحيفة حكومية وصحفية طائفية، نقابة مسيحية، ونقابة لا طائفية. وهذا ينطبق على حالة عدد من المؤسسات

---

(١٢) Halbwachs, Ibid., p. 227.

الدينية التي ظهرت في فرنسا، في بداية هذا القرن، إثر فصل الكنيسة عن الدولة[١٣].

وفي المجتمع العربي، يمكن ملاحظة الظاهرة نفسها، لكن مع الاختلاف بالتوقيت والمستوى والصورة التي أخذها الصراع بين الديني والدنيوي. ففي هذا المجتمع ظهر العداء بين الدين والدولة عندما توطّدت مؤسسات الدولة ـ الأمة، أي عندما تطورت الدولة ـ الأمة بمفهومها الحديث نتيجة الاحتكاك الحضاري مع حضارة المجتمع الصناعي المتطوّر. وقد نجم عن ذلك، على صعيد المجتمع، ظهور مؤسسات علمانية تأخذ الطفل والشاب إلى رحاب وأحضان جو يختلف كلياً عن الجو الذي يتمثله المرء في الأوساط الدينية. فكل فرد هو، في آن واحد، عضو في عدد من الجماعات الثانوية، معظمها له هدفه الخاص، المستقل عن كل تفكير بالعالم الآخر، ومفروض عليه أن ينتقل باستمرار من المجتمع أو المحيط الديني، إذا كان لا يزال مرتبطاً به، إلى «مجتمعات» أخرى تجهل كلياً المجتمع الديني، إن لم تكن على عداء مكشوف معه. ومن جراء ذلك، ينتهي الأمر بالفرد إلى اعتبار الدين مؤسسة شبيهة بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى. وبالتالي لا يكرّس له من وقته ونفسه إلاّ حيزاً محدوداً أكثر فأكثر، لأن المؤسسات الأخرى التي راحت تنافس الدين وتقلّص عليه ميادين نفوذه، هي مؤسسات قامت نتيجة الاحتكاك الحضاري مع المجتمعات الصناعية، وبالتالي فهي مؤسسات متمحورة حول المصالح الدنيوية ـ المادية. وعلى صعيد الدين ظهرت الحركات الأصولية في العديد من المجتمعات العربية كرد فعل على التطور المسجل على صعيد المجتمع. فظهور مثل هذه الحركات لا يمكن ردّه كما يفعل البعض إلى تردي الوضع الاقتصادي وربط ظاهرة الصحوة الدينية بالأزمة الاقتصادية[١٤]، لأن ما سمّي بالمد الديني ظهر وتطور في الفترة الزمنية نفسها التي تميّزت أيضاً بالطفرة أو الفورة الاقتصادية، التي عرفتها، لكن بدرجة متفاوتة بالطبع، كل المجتمعات العربية.

لكن لا شك في أن ظهور مثل هذه الحركات في المجتمعات العربية المختلفة، كان يرتبط بخصوصية البنية الاجتماعية التي ظهرت فيها مثل هذه الحركات وبمجموعة الظروف الاجتماعية السائدة مثل نظام الملكية ودرجة التحديث ومداها، والطبيعة الحضرية أو الريفية للحضارة. . . الخ[١٥]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بخصوصية الظرف السياسي السائد في المجتمع المعني وبخاصة علاقة المثقفين بالطبقة أو الفئة الاجتماعية الحاكمة، وعلاقة المثقفين العضويين لهذه الطبقة بالمثقفين التقليديين[١٦].

---

(١٣) Luchini, Ibid., p. 361.

(١٤) هشام بو قمرة، «حول انتشار الظاهرة الاسلامية بين طلبة الجامعة التونسية،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر القضايا المعاصرة للشباب المسلم، فاليتا (مالطا)، ١٩٨٦.

(١٥) Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, p. 222.

(١٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique* (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 97.

٢ ـ على مستوى التخلق والممارسة

يقول لوبرا (Le Bras) ان ممارسة الطقوس وأداء الشعائر الدينية هما أكثر من ظاهـرة أو فعل فردي. فهما ظاهـرة أو فعل جماعي. ويضيف لوبـرا أن تأدية الشعائـر الدينيـة لا تعني الارتباط، من خلالها، بالقوى السماوية فقط، بل أكثر من ذلك، تعني الانتماء إلى نسق من الأخلاق العائلية والشخصية التي تتوطد أحكامها وقيمها من خلال الصلاة والفروض الأخرى[١٧]. فمن الواضح أن يكون للممارسة الدينية تأثير في بنية العائلة والعلاقات العائلية، على سبيل المثال، فالممارسة الدينية تنزع إلى استبعاد المعاشرة بلا زواج أو الاجهاض، وإلى زيادة الولادات. . . الخ. أمّا تأثير الممارسة في الأخلاق الاجتماعية مثل الحد من الجريمة والحث على القيام بالواجبات المدنية فإنه أمر لا يمكن انكاره وإن كان ادراكه ليس بسهولة ووضوح تأثير هذه الممارسة في مجال العائلة[١٨].

وللدين في المجتمع العربي وظائف اجتماعية لا يمكن تجاهلها، على الرغم من وجود بعض مظاهر التدين السلبية. وأهم هذه الوظائف أن الدين وسيلة لتضامن المجتمع. فله رابطة قوية تتمثل في أمور العقائد والعبادات. إذ يجمع سوية أيام الحج والصوم وبعض المواسم والأعياد وفي أوقات الصلاة. كل هذه الأمور وغيرها تعدّ عوامل لتضامن المجتمع وتقيم بين الأفراد صلات ووشائج قوية[١٩]. كما أن الدين أداة ضبط اجتماعي حيث له الأثر الفعال في نشر الأمن والطمأنينة. كما أن تأثيره يمتد إلى ميادين عديدة من الحياة الاجتماعية. فله وظائف في المناسبات الاجتماعية والفردية، وله أثر كبير في كثير من النظم الاجتماعية الموجودة في المجتمع حيث تتكيف هذه الوظائف بتكيف الأحوال والظروف.

وبالنسبة إلى عقلية الفرد. فقبل التحديث الذي عرفته المجتمعات العربية أو بعض قطاعاتها، كانت هذه المجتمعات تراتبية، ذات بعد جغرافي ومركزية ثقافية (العائلة، الحي، أو القرية، الاقليم وفي القمّة الدولة المركزية). وكل النشاطات كانت تجري ضمن إطار الجماعات الأولية (عائلة، حي، أو قرية). والفرد لم يكن يعرف القطيعة أو الصراع بين أدواره المختلفة (العائلي، الاقتصادي، الترويحي، الديني). والثقافة كانت تقدم له كلاً متكاملاً. وبالمقابل كان الانسان، الذي كان يرضع من هذه الثقافة، موحداً بواسطتها. وهذه الثقافة كانت مقدّسة، لأن وحدتها كانت مستقاة من القيم السماوية التي يقدمها الدين. وكانت ثقافة تقليدية، بمعنى أنها لا تقوم على طائفة من المعارف العلمية العامة. لكن على تجربة سلفية يعرف الإنسان تدبّرها، لكن لا يعرف قوانينها. تجربة كانت تترك الإنسان عاجزاً أمام عدد معيّن من الظواهر الطبيعية. هذا اللغز المستمر كان يترك الإنسان تحت رحمة قوى

---

(١٧) Halbwachs, Ibid., p. 223.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٩) عادل عبد الحسين شكارة، نظرية هوبهاوس في التنمية الاجتماعية (بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٧٥)، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

غير خاضعة لسيطرته أو لرقابته يعتقد أنه يدرك أن وراءها عمل الإله أو القوى اللامرئية فكان يطلب من هذه القوى إذاً، أن تحلّ له الألغاز التي تتركها دون حل معرفته الناقصة عن الطبيعة.

كان الدين إذاً كظاهرة ثقافية، يلبّي، في الواقع، بعض حاجات الإنسان العربي، مثل الرغبة بالأمان، والتعلّق بغاية ما. فهو يقدّم له قيماً مرجعية تبرّر سلوكه الاجتماعي أو تشكل الدافع لهذا السلوك. كما ينظم للفرد علاقة النفعية مع السماوي، حيث يستمد منها القوة كي يسخرها لخدمته ويخفف بها الخوف الذي يتملكه تجاه الموت.

إلى جانب هذه الوظائف التي يقوم بها الدين من تقديم تصورات وممارسات جماعية، فهو يقوم أيضاً بوظيفة حارس لأخلاق الجماعة وللأعراف التي برهنت التجربة على فاعليتها.

من هذا العرض الموجز للدور الذي يلعبه الدين في حياة الفرد العائلية والاجتماعية يتبين لنا دور الدين كمكوّن ثقافي في رسم الشخصية القاعدية في المجتمع عبر قيمه وطقوسه.

وبالنسبة إلى الفرد العربي، فإن الاحتكاك الحضاري التي تعيشه المجتمعات العربية، والتغيّر الاجتماعي الناجم عنه، أقحما عقلية هذا الفرد في صيرورة تطور تنعكس آثارها على تخلّقه وسلوكه.

ففي البنية الاجتماعية التي تنتشر فيها التقنية الحديثة أكثر فأكثر، يصبح الفرد سيداً للطبيعة بصورة أكبر، ويتعقلن عالمه الفكري، ولا يغدو اللجوء إلى السماوي أمراً لا مفر منه. وبالنسبة إلى أولئك الذين تقتصر حياتهم الدينية على هذا اللجوء يفقد الدين نفعيته.

وفي هذه البنية التي تنزع للتخصص ظهرت مجموعة من المنظمات والجمعيات (الثقافية والنقابية والحزبية والتنظيمية) تقوم بلعب دور بديل بين الفرد والمجتمع الكلي دون أن تكون هناك ضرورة، كما في الماضي، بالمرور عبر المؤسسات الدينية. علاوة على ذلك، إذا كان المجتمع في بنيته التقليدية ينتهي ضمن تفسير كلي يعتمد على القيم الدينية، فإن المنظمات المختلفة الأهداف والنوعية التي تتضاعف في المجتمعات العربية مع اتساع التحديث وتفتح أبوابها لاستقطاب شرائح عديدة وفئات مختلفة من أفراد المجتمع، هي منظمات ذات أهداف خاصة لا يطمح أي منها أن يكون الكل الثقافي للمجتمع. فهذه المنظمات هي جماعات ثانوية، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، على مستوى ناد رياضي أو تنظيم مهني أو جماهيري أو حتى سكني، لا تقيم اعتباراً إلا إلى جدارة أو مصلحة واهتمام الفرد بالنسبة إلى الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه، دون أن تأخذ بعين الاعتبار آراء الفرد الدينية، التي تحوّلت إلى مسألة خيار شخصي لا تهتم به هذه الجماعات. وهذا ما يُعد علمنة فعلية، أي علمنة بالفعل للمجتمع.

هذه الصيرورة المرافقة للتغير الاجتماعي المسجل في المجتمعات العربية تظهر لنا بشكل قد لا يكون مقنعاً، لكنه كافٍ بالنسبة إلى محدودية الدراسة الراهنة وهدفها، وانحطاط وتراجع الممارسة والتخلّق الديني لدى الفرد العربي.

وعلى صعيد المثقفين، فإن الظاهرة الموازية لظاهرة انحطاط التخلّق الديني وتراجعه لدى الفرد العربي، هي الظاهرة المسماة باللامبالاة الدينية أو الإلحاد. فهذه الظاهرة لم تعد في المجتمعات العربية، على مستوى المثقفين، قضية أقلية فقط، علاوة على ذلك فهي تنزع أكثر فأكثر، إلى فرض نفسها ليس كنفي للإله فقط، ولكن كموقف شامل تجاه الوجود. موقف له شدة عقيدة دينية وحماسها. . . وما نقصده باللامبالاة الدينية أو الإلحاد العملي هو موقف أولئك الذين يعيشون كما لو أنه لا يوجد إله سواء أكانوا لا يقرّون وجوده أم يمتنعون عن طرح المشكلة. وفي ضوء هذا التعريف يغدو من السهل التسليم بوجود العديد من اللامبالين في صفوف المثقفين العرب. وهذه الظاهرة هي في الواقع نتيجة لما يسمى بالإلحاد النظري، أو الفكري، الذي يقول «إن وجود إله مفارق وله تأثير في العالم المحسوس هو قضية لا يمكن البت بها بشكل يقيني». وبالطبع يعلن عن هذا النفي بدرجات مختلفة تتراوح بين نفي قاطع وقضية لا حلّ لها وقضية لا معنى لها.

إلى جانب هاتين الصورتين للإلحاد هناك غالباً إلحاد نظري وعملي في آن واحد نستطيع أن نعتبره سياسياً. وبحسب هذا النوع من الإلحاد، ينبغي ألا يكون للإله تأثير في حياة الإنسان أو في الحياة بشكل عام أو على الأقل في الحياة الاجتماعية. في هذه الحالة الأخيرة نصل إلى ما يسمى عادة بالعلمانية، أو العلمنة التي يمكن أن تسير جنباً إلى جنب مع الاعتقاد بوجود الله[٢٠]. وهذا ما يفسر لنا أن الدعوة إلى العلمنة في المجتمعات العربية، أو في بعضها، يصدر في آن واحد عن فئات لا مبالية دينياً وأخرى ما زالت تخضع في تخلّقها وسلوكها لمبادىء الدين[٢١]. من الواضح أن الالحاد، وبالأحرى أي نوع من الإلحاد، لا يوجد هكذا في صورته المجردة أو النموذجية، فهو مثل المعتقدات، يتغير تبعاً للظروف الاجتماعية والتوجهات الشخصية الفكرية والمادية.

ثالثاً: تراجع دور الدين في الحياة الإجتماعية

لقد توقفنا في الفقرات السابقة عند العديد من التغيرات الاجتماعية التي كان لها انعكاس مباشر على الدور الذي يلعبه الدين، كمكوِّن ثقافي، في رسم شخصية الفرد العربي. وفي هذه الفقرة سنتوقف عند تحديات تمس قطاعات أساسية في الحياة الاجتماعية، حيث تراجع فيها دور الدين إلى الخلية العائلية، من حيث هي مؤسسة من مؤسسات انتقال الثقافة. أي اقتصر دوره على التأثير، في هذه القطاعات، في ما تقوم به الجماعة العائلية من دور في رسم شخصية الفرد، وبالتالي في انتقال الحضارة، الأمر الذي يتولد عنه تناقض بين الدور الذي تلعبه العائلة في رسم شخصية الفرد وبين الدور الذي تلعبه مؤسسات أخرى في

---

(٢٠) Luchini, «Idéologies, croyances religieuses et institutions,» p. 372.
(٢١) Jean - Paul Roux, *L'Islam au proche - orient* (Paris: Payot, 1960), p. 222.

هذا المجال، وبخاصة المؤسسات التعليمية، تناقض يؤثر في شخصية الفرد العربي الذي يجد نفسه مضطراً إلى اعادة النظر في مواقفه العميقة، التي تكوّنت في المراحل المبكرة من عملية التنشئة الاجتماعية، والتي من الراجح أن تتناقض مع ما تطرحه هذه التحديات من قضايا، بخاصة أن موقف الدين منها لا يزال، على حد اطلاعنا، موقف ترقب أو تجاهل[22].

١ ـ في مجال الحركة السكانية

النزاع بين الأخلاق الاسلامية ومقتضيات الحياة الاقتصادية. . . وبالتحديد مقتضيات التنمية الاجتماعية، يحتدم عند بحث المسألة السكانية ودراستها في المجتمع العربي. ومع أن الوضع الديمغرافي في الأقطار العربية تختلف من مجتمع إلى آخر، فإن ما يسمى بالانفجار السكاني الذي ظل حتى العقد السادس من هذا القرن هماً مصرياً، أصبح في الفترة المعاصرة مبعث قلق لأقطار مثل سوريا، التي ألغت مؤخراً قانوناً يرجع إلى بداية الخمسينات من القرن الحالي كان الهدف منه تشجيع الأسرة على زيادة عدد أفرادها[23]. ومهما يكن من أمر إمكانات تأمين سبل العيش التي يمكن أن توفرها التقنيات الحديثة للإنتاج، فإن تدخل السلطة العامة، القائم فعلاً في بعض الأقطار العربية[24] يصبح أمراً لا مفر منه. لكن تحديد النسل، وهو ما تستطيع السلطات الرسمية القيام به، يعني التسليم بأن الإنسان يملك الحق بالتصرف بجسده، الأمر الذي يتضمن انتقاداً عنيفاً للقوانين المسماة طبيعية، التي لا يزال الدين يرفعها عبر ممثليه في وجه محاولات تحديد النسل. هذه المسألة إذاً تتعلق بمجال تتداخل فيه، حتى في حال التسليم بوجهة النظر الدينية، معطيات ديمغرافية وفيزيولوجية ونفسية وطبية وسياسية، معطيات تقوّض مرتكزات الاحتكار الذي كان الدين يفرضه في هذا المجال باسم أخلاق دينية ـ طبيعية.

٢ ـ في مجال النشاط الاقتصادي

في الماضي أفرزت بعض المجتمعات والمؤسسات الدينية بعضها الآخر، واليوم تبنى المجتمعات انطلاقاً من مقتضيات ومتطلبات الانتاج والاستهلاك، حيث الكلمة العليا للربح والدعاية والتنافس، وكل تقنيات الإنتاج والتسويق والإدارة، وحيث الأخلاق الدينية لم يعد لها أي تأثير في هذا المجال، فالقرار يرجع إلى أولئك الذين يملكون سلطة اقتصادية أو سياسية من حيث أنهم يستطيعون السيطرة على تطور من الصعب التحكم به. . . والخيارات في هذا المجال ترتبط بتصور للإنسان وحاجاته تختلف عن التصور الذي ينبثق من قيم الدين ومبادئه. إذ غالباً ما يكون هناك تركيز بشكل خاص على الجانب المادي من الحياة وعلى السعادة

---

(٢٢) حول دينامية المواقف لدى الفرد، انظر: Mendroe, *Eléments de sociologie*, p. 72.
(٢٣) Roux, Ibid., pp. 228-229.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

الدنيوية، وبالتالي فإن هذه الدينامية الاجتماعية لم تعد خاضعة في مسارها لقيم يحبذها الدين مثل القناعة والابتعاد عن الغش والاحتكار... الخ.

وهكذا نرى أن تأثير الدين في هذا المجال لم يعد مباشراً. فبعد التراجع التدريجي لدور الدين في الحياة العامة، يقتصر دوره حالياً على نقد اجتماعي بواسطة رجال الدين والجمعيات الدينية في حال وجودها.

٣ ـ في مجال بناء المجتمع

قبل التحديث الذي أنتشر في المجتمعات العربية كان الدين يستند في فرض هيمنته إلى الثبات والاستقرار والتقاليد والعادات الاجتماعية المتجانسة والواحدة، وإلى الطابع المطلق لقواعد السلوك. لكن مع انتشار العمران ظهر الحراك الجغرافي والاجتماعي والتجديد والابتكارات وتعددية المواقف ونسبية الخيارات الايديولوجية والعملية. ففي ظل البنية التقليدية للمجتمعات العربية كان الجامع يختلط مع الحي أو الوسط الريفي، وكانت المؤسسات الدينية تشكل كل التجهيزات الجماعية للمجتمع المحلي أو جزءاً كبيراً من هذه التجهيزات. واليوم تشكل المؤسسات الدينية أو الطائفية قطاعاً من قطاعات أخرى تضمها المدنية العربية. والإنسان الحضري يستطيع الإنخراط في جماعات مختلفة للغاية، ولا تفرض عليه أية قيمة بشكلٍ مطلق بما فيها القيم الدينية. وفي إطار هذا التغيّر يصبح الدين، بشكل عام، تقليداً عائلياً يتم التمسك به داخل هذه البنية الاجتماعية، للمحافظة على الصلة بالماضي وللشعور بالاطمئنان تجاه الموت. لكن الحياة تدور في عالم آخر، عالم الحاجات والتطلعات المادية التي لها الغلبة في المجتمع المديني. فبسبب بنيته القائمة على التغير والحراك يدفع الوسط المديني الدين إلى الإنكفاء داخل الجماعة العائلية من حيث إن الفرد لا يزال يجد في هذه الجماعة أنماط السلوك التي لا تتعارض مع مواقفه العميقة. وهكذا يرغم المجتمع المديني الحديث الدين على اعادة التكيّف بما يتفق مع البنية المحكومة بالحراك والتغير لهذا المجتمع. وعلى أن يتموضع ضمن معدات وتجهيزات البنية الاجتماعية التي تتسم بالطابع الاستهلاكي والتي تفرضُ نفسها على الفرد المديني.

٤ ـ في مجال الصراع الاجتماعي

تطرح المشاركة في الصراعات الاجتماعية والسياسية للدفاع عن العدالة وضد كل أنواع الاضطهاد، على المؤمنين قضية سبل ووسائل الاحتجاج الشرعية، علماً أنه إذا وجد من يفضّل اختيار الحياد أو سبل اللاعنف، فإن هذا الخيار وهذه السبل مرفوضة غالباً من قبل السلطات السياسية. فهذه السلطات ترفض ليس شرعية رفض التحزب والمحازبة فقط، بل ترفض الحيادية أيضاً، كموقف متاح للأفراد اختياره، لأن شعارها الذي تمارسه بالفعل هو في معظم الأوقات: من ليس معنا فهو ضدنا.

إذاً، في مواجهة، أو أمام سلطة أصبحت متعسفة وطاغية أمام عنف المضطهدين، هل

بإمكان الـدين القبول والتشجيـع، إن لم يكن التحريض عـلى اللجوء إلى أسـاليب العنف في النضال ضد الاستبداد وأنظمة الطغيان؟ هذه المسألة ليست نـظرية، بـل تطرح نفسهـا يوميـاً على الأفراد في مختلف الأقطار العربية، بخاصـة في الأقطار ذات الأنـظمة التـوتاليتـارية. وإذا كان الدين يسلم بأن على الفرد أن يتحمل مسؤوليته، فإنه على مستوى الممارسة والتخلق يظل صامتاً أو متردداً بالنسبة إلى نوعية السلوك الذي يتفق مع الرسالة السـماوية، في مجـال الصراع الاجتماعي. والبعض، منطلقاً من الرسالة التحريرية للدين، يدهش من عـدم وقوف الـدين في هذا العصر مع المضطهَدين ضد المضطهِدين. . وهذا ما يشكل تحدّياً لـرسالتـه التي لا تميز بين الأجناس والثقافات والطبقات.

٥ ـ في مجال النشاط العلمي

شهد المجتمع الحديث التطور المهم للعلوم الانسانية. فـالاكتشافـات التي تمت في مجال العلوم الإنسانية أظهرت تأثير المعطيات النفسية والاجتماعية في الإنسان، وبالتـالي في سلوكه، بما فيه سلوكه الديني، وكون موضوعها الخاص هو الإنسان، في أبعاده الشخصية والاجتماعيـة وفي أعماقه الشعورية واللاشعورية، في تاريخه الجمعي وفي علاقاته العديدة والمتنوعة بالثقافات والجماعات المختلفة، فإن العلوم الاجتـماعية (وبخـاصة علم الاجتـماع وعلم النفس والتحليل النفسي) تـبرهن أن القوى والـدوافع التي تتحكم في الآراء والمعتقـدات والإرادات والأحكـام هي قوى ودوافع ذات طبيعة متغيرة تبعاً لدرجة تطور المجتمعات. والاستنتاجات التي تتوصل إليهـا هذه العلوم تعـدل جذريـاً النظرة القـديمة للشخصيـة والمفاهيم التقليـديـة عن الحـريـة والمسؤولية.

والبعد الذي تأخذه هذه العلوم في التأثير في سلوك الفرد وشخصيته يرجـع إلى كونها لم تعد تقتصر على دوائر مغلقة من المتخصصـين، بل تصـل إلى نطاق العـامة من النـاس، وإن كان ذلك غالباً على حساب تبسيطات كبيرة تبلغ أحياناً حد التشويه. . علاوة عـلى ذلك، إذا كانت الثقافة السـابقة ذات بنية أدبية، فإن الثقـافة التي تتـطور في الوقت الحـاضر ترتكـز على السوسيولوجيا والاقتصـاد السياسي والتحليـل النفسي. وتنتقل هـذه الثقافـة للأفـراد بواسـطة وسائل الاتصال الحديثة وعبر مؤسـسات التعليم. وهي تطبع بطابعها اللغة المحكية كما تؤثر في وعي الأفراد ومداركهم. وباختصار، تبين هذه العلوم للدين أن الإنسان تابع لنظام اجتـماعي يرتبط فيه التفريق بين الديني والدنيـوي وبين الأخـلاق والعبادات بـالبنى الاجتماعيـة وبنماذج ثقـافية وتسلسـل معين للقيم. كـما تظهـر أن سلوك الإنسان تتحكم فيـه معطيـات اجتماعيـة متغيرة.

٦ ـ تراجع الدور المعياري للدين

بعد أن تم في الفقرات السابقة رصد بعض انعكاسات التغير الذي تشهده المجتمعـات العربية على دور الدين في الحياة الاجتماعية بشقيها الفردي والاجتماعي، بقي علينـا قبل إنهاء

هذا البحث رصد انعكاسات هذه التحديات التي يواجهها الدين، كمكون ثقافي أساسي في المجتمعات العربية، على النماذج المثالية للسلوك. ولرصد ذلك، فإن الملاحظة العفوية أو الملاحظة العلمية البسيطة لسلوك الأفراد المحيطين بنا تبين أن النماذج المثالية للسلوك، التي تكونت بالارتباط مع مبادىء الدين وقيمه وتراثه لا تتفق مع النماذج التي يستطيع الباحث بناءها استناداً إلى ملاحظاته للسلوك الفعلي للأفراد. وهذا يعني، تبعاً لرالف لينتون، أن النماذج المثالية لا تتمكن من المحافظة على الاتصال بواقع حضارة في أوج التغير. وبكلام آخر، نستطيع أن نقول إن النماذج المثالية في الحضارة العربية التقليدية لم تعد تمارس دوراً معيارياً، يشجع أو لا يشجع ضروباً من السلوك لاقترابها أو لابتعادها عن، أو من، المعايير التي بحوزتها. . . الأمر الذي يعني أن هذه النماذج المثالية هي في طريقها إلى أن تغدو كلامية ومتحجرة كلياً، وتتجه إلى فقد تأثيرها، وتكسب وجوداً مستقلاً. وعوضاً عن أن تقدم الاستجابة المناسبة لوضع معطى، تتحول إلى جواب مناسب عن سؤال معطى، وهذا برأينا يشكل مجالاً واسعاً لبحوث ميدانية عديدة تستطيع السوسيولوجيا العربية أن تصل من خلاله إلى حقائق علمية مهمة.

رابعاً: تقويم

في ختام هذا البحث نجد أنه علينا الإقرار بأن البعض قد يعترض علينا، ولمثل هذا الاعتراض مشروعيته: امتزاج بعض الأفكار الواردة في هذا البحث بالمفاهيم الدينية، إضافة إلى عدم وصول البحث إلى حقائق علمية بصدد كل أو جل النقاط الواردة فيه.

وعذرنا في ذلك أن الخلط بين الديني والدنيوي في هذا المجال، ما زال قائماً على مستوى المقولات الثقافية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن هدفنا كان تسليط الضوء على مثل هذه الأمور. . . وحرصنا على تسليط الضوء على كل أو جل التحديات التي تواجهها الثقافة العربية يجعل من المتعذّر، في حدود البحث الراهن، الوصول إلى حقائق علمية بصددها. فمن جهة مثل هذا المطمح يتطلب بحوثاً ميدانية متعددة، وعلى صعد مختلفة، كما يتطلب اللجوء إلى طرائق بحث مختلفة بما يناسب نوعية كل قضية من هذه القضايا، ومن جهة أخرى يتعذر على الجهد الفردي القيام بهذه المقتضيات في ظل ظروف سياسية واجتماعية لا شك في أنها معروفة، حيث ليس هناك داع للخوض فيها.

بعد هذه الملاحظة، نختم بالقول إنه إذا نجح البحث الراهن في إثارة الاهتمام والجدل حول القضايا التي يطرحها، أو بعضها، يكون قد حقق الهدف المرجو منه.

الفصل السابع

الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية

محمد شقرون (*)

لا يمكن أن نفصل مسألة الدين عن موضوع السوسيولوجيا، إلى درجة أن هذه المسألة كانت عند نشوء السوسيولوجيا نقطة محورية في فكر مؤسسي هذا العلم ورهاناً أقوى في مجهودهم لتحديد شروط إمكانية قيام علم بالاجتماعي. ويتحدد موضوع السوسيولوجيا بالنشاط النقدي الذي يحتويه أكثر مما يتحدد بمضمونه. وقد عرف تورين (A. Touraine) هذا النشاط النقدي بأنه «رفض الاعتقاد في كل التأويلات ابتداء من التبرير الذي يقدمه الفاعل عن نشاطه إلى غاية المعنى المتجسد في التصنيفات الارادية التي تبدو على أنها بعيدة من أن تكون محملة بالنوايا»(1). إن هذا التشكك العام الذي يشمل كل المظاهر التي يمكن أن تعبر الممارسة الاجتماعية به عن نفسها ليس سوى الطريقة المنظمة للوفاء بالشرط الأول الذي طرحه دوركهايم في كتابه قواعد المنهج السوسيولوجي القائم على فكرة «ان الحياة الاجتماعية يجب أن تفسر بالأسباب العميقة التي لا يتم الوعي بها وليس بالتصور الذي يحمله أولئك الذين يشاركون فيها»(2): يجب إذاً إزاحة ستار الفهم الشائع وتخليص الموضوع من اليقين الاجتماعي والأفكار المسبقة وإعادة بنائه باستمرار، وذلك بإلقاء الضوء على المسبقات التي يعاد خلقها من طرق الخطاب العلمي نفسه. إن عملية النقد ونقد النقد هذه التي تسمح بضمان شرعية معرفة الاجتماعي بالاجتماعي حسب طرائق مبادىء ومناهج المعرفة العلمية التي تحدد العمل السوسيولوجي. إن نقد التجارب والتعبيرات العفوية والساذجة عن العالم الاجتماعي لا ينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم وخصوصاً تلك التي تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان في التاريخ.

(*) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس ـ المغرب.

(1) A. Touraine, *Pour la sociologie* (Paris: Seuil, 1974), p. 29.

(2) Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris: Alcan, 1901).

١ ـ السوسيولوجيا واللاهوت

تدخل السوسيولوجيا في هذا المجال في صدام مع الدين. إنها تصطدم به من جهة لأن الدين يشكل نمطاً للبناء الاجتماعي للواقع ونسقاً مرجعياً يلجأ إليه الفاعلون الاجتماعيون بكيفية تلقائية لتفكّر العالم الذين يعيشون فيه. ويشكل هنا انتقاد الدين جزءاً لا يتجزأ من تعرية المعطيات التلقائية للتجربة الاجتماعية، حيث تكون الوقائع السوسيولوجية ملتصقة. وتشكل هذه التعرية نقطة عبور لا مفر منها في عملية مَوْضَعَة هذه المعطيات. وتلتقي السوسيولوجيا بالدين كذلك في الوقت الذي يعتبر الدين تصوراً عرفانياً لتفسير العالم الاجتماعي والذي لا يمكن أن يتصور استقلالية لهذا العالم إلا في حدود المشروع الرباني الذي يمنحه اياها، لهذا فإن التقاء السوسيولوجيا بعلم اللاهوت لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات. ويبقى الرهان بالنسبة إلى السوسيولوجيا هو إمكانية تفكّر نفسها بنفسها. إن الاعتراف بعلاقة الصراع هذه ـ بين السوسيولوجيا واللاهوت ـ لا يعني أن هذا الصراع في حد ذاته لا مفر منه. فهو لا يمكن أن يكون كذلك إلا بربطه بطبيعة المسار الذي هو نتاج له، ذلك المسار الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ العام لعلاقات العلم والدين في المجتمعات المصنعة الحديثة. لا داعي للتذكير هنا بأن هذا الصراع كان غائباً عند نشأة العلم الحديث، وحتى القرن السابع عشر الميلادي على كل حال. هذا الصراع لم يشمل مؤسسي العلم الحديث أمثال باسكال ونيوتن وديكارت حيث إن هذا الأخير لم يكن يتصور ملحداً عالماً بالهندسة (Géomètre). إن تغير العلاقة كان نتيجة صدام بين الكنيسة ـ التي كانت تعمل على الحفاظ على سلطتها الاجتماعية باسم الدفاع عن قوة أرسطو ـ والعلماء الذين أبعدوا التجربة العلمية عن مراقبة المؤسسات الدينية. لقد أصبح هذا التاريخ معروفاً ولا داعي لإطالة الحديث عنه هنا. إلا أنه لا يمكن أن نتجاهل الإشارة إلى هذا الصراع الأولي عندما نتكلم عن الشروط التي جعل العلم فيها الدين موضوعاً له. لأنه قبل أن يصبح الدين موضوعاً من بين مواضيع السوسيولوجيا فإنه كان المنافس لها وما زال ينافسها في مجتمعاتنا العربية الحديثة العهد بالعلم الحديث. وقد تكوّن في هذا الصراع من أجل استقلالية المعرفة وعي مشترك بين المجموعة العلمية بغض النظر عن تنوع النظريات (وخصوصاً نظريات الاجتماعي) التي تعارض حولها العلماء فيما بينهم. وما زالت شرعية العمل العلمي مضمونة بالإحالة إلى هذا الصراع من أجل استقلالية المعرفة العلمية: يقبل عالم مؤمن في مجموعة العلماء شريطة ألا يتحدث عن ايمانه. إن كبر سنه أو شهرته هما اللذان كانا يسمحان له بـ «اعترافات» ذاتية بعيدة عن الممارسة العلمية.

يجب على الباحث السوسيولوجي أن يفلت من الانصهار في موضوعه ولو كلف ذلك زهداً صارماً. وهذا هو التصور المشروع لـ «الاحترافية» السوسيولوجية إن العلم الحديث لا يتفكر إلا بانعتاقه التاريخي من الدين. وطموح السوسيولوجيا الدينية يمكن تعريفه في هذا الإطار، مهما تكن المآخذ على العقلانية العلمية. ويمكن تلخيص هذا الطموح بكيفية بسيطة: إن الأمر يتعلق فقط بمعاملة الوقائع الدينية كما نعامل الوقائع الاجتماعية الأخرى من

الناحية السوسيولوجية، أي بناء هذه الوقائع وتصنيفها ومقابلتها ومعالجتها بمفهومي العلاقات والصراعات.

من هذا المنظور، تذهب السوسيولوجيا إلى اعتبار أنه على الموضوع السوسيولوجي أن يقلص إلى العناصر التي يحيل إليها. هذا الاقتراح له دلالة نظرية ومعيارية في آن واحد في إطار الانفصال التاريخي للعلم عن الدين. إنه يفترض، أولاً، أن الدين ينصهر كلية بدلالاته ووظائفه الاجتماعية والسياسية والثقافية والرمزية في مجتمع ما؛ ويفترض، ثانياً، أن إظهار هذه الدلالات وهذه الوظائف يكون مطابقاً هكذا لدينامية المعرفة العلمية التي تعرف انتصاراً متتالياً على أوهام المعرفة العفوية وحتى المعرفة الدينية نفسها. إن الأمر لا يتعلق بحل أوهام التفاسير الذاتية العفوية وتحويل الترقبات المهدوية إلى الفقر الحقيقي للناس أو الاندفاعات الصوفية إلى الإحباطات الاجتماعية والسياسية للمثقفين الذين اختلت مكانتهم الاجتماعية... يتعلق الأمر بحل الموضوع نفسه بما أنه هو الوهم في حد ذاته: ماذا يبقى هنا من هذه الترقبات وهذه الاندفاعات عندما تمر في محك النقد السوسيولوجي؟ إنه لا يبقى سوى المقاومات الذاتية التي يضعها الفاعلون الاجتماعيون في مواجهة هذا التفسير. ليس بإمكان أي سوسيولوجي يطالب بمكانته في الجماعة العلمية أن يفصل بين الموضوعات الشرعية لتحاليله والموضوعات التي لا يسمح له إيمانه بالتنقيب فيها؟

٢ ـ تجاوز أشكال العقيدة والممارسة العلمية

إن ضرورة تفكيك الدين من أجل التحرير الضروري لمجال الفكر، وذلك لانتاج تأويل علمي عن الاجتماعي، لم تطرح بعد بصراحة وجرأة في الوطن العربي كضرورة واضحة لممارسة العلم بصفة عامة وممارسة العلوم الانسانية بصفة خاصة، ويرجع هذا بالطبع إلى غياب حقل علمي يتمتع بكامل الاستقلالية عن السياسي وعن الديني نفسه.

وإذا كان الارث الفلسفي للعقلانية قد أثر في تطور السوسيولوجيا الدينية في المجتمعات المتقدمة الغربية فإن ذلك يرجع إلى التجانس الخاص بتاريخ المواجهة بين الكنيسة والدولة في هذه المجتمعات من جهة، ويرجع من جهة أخرى إلى كون البحوث المقامة حول الوضعية الدينية في هذه المجتمعات قد قدمت إثباتاً أساسياً لمسلمة تراجع الدين في العالم الحديث: قلة الممارسة الدينية وتطبيق الفروض الدينية، تفكك الشعائر التقليدية تحت ضغط التمدن والتصنيع، تقلص نسبة الرجال والنساء الذين ينخرطون في الرهبانية... الخ. وعملية تراجع الدين الذي هو الأفق الفكري والثقافي الذي تفترضه الحداثة، كانت تشكل في هذه البحوث ظاهرة ملاحظة ومقاسة.

إن تراجع الدين الذي يمكن قياسه وتكميمه قد اقتصر عند علماء اجتماع الديانات على الخوض في نقاش ذي طابع فلسفي أو ابستيمولوجي حول المدلول الثقافي للتطابق الذي أقامته الحداثة العلمية الغربية بين تقلص المجال الاجتماعي للدين وتوسعها هي. وقد وصل

الأمر إلى حد أنه يجب اتباع اتجاه التاريخ والقيام بمهنته كسوسيولوجي في استقلالية تامة؛ من هنا جاءت ضرورة إفلات الممارسة السوسيولوجية من تأثير رجال الدين. إن هذه الإرادة في الإفلات أو الانعتاق من ضغوط الهرمية الكنيسية ومن احتواء رجال الدين كانت تمثل الشكل الأول لمتطلبات النقد التي تميز كل عمل سوسيولوجي.

٣ ـ الحديث عن تراجع الدين أمام تقدم الحداثة

كيف يمكن في هذا الزمن «الانتقادي»، الذي هو زمن العلم أن نحصل على وسائل تحليل ليس أهمية الحدث الديني فقط بل التحولات والتحركات التي تعرفها الظاهرة الدينية في العالم الحديث أيضاً بما فيه الغرب؟

يلتقي هذا السؤال بالتساؤلات الأساسية للكلاسيكيين حول مستقبل الدين. وقد حافظ المنظور السوسيولوجي على حقوقه مع دوركهايم (Durkheim) لما لاحظ مختلف أشكال تراجع الدين في المجتمعات الحديثة الغربية: فقدان الكنيسة سلطتها الدنيوية وفصلها عن الدولة، وانحسار الجماعات الدينية في جماعات تطوعية أو متطوعة؛ عدم قدرة المؤسسات الدينية على جعل المؤسسات المدنية تطبق القواعد المتعلقة بالتدابير التدنيسية، وبصفة عامة عدم قدرة هذه المؤسسات على مراقبة حياة الأفراد وغرابة المثقفين بالنسبة إلى الكنيسة، وعدم قدرة هذه الأخيرة على انتاج نخبة مثقفة. . . الخ.

لقد أصبح الدين نفسه موضوعاً للبحث العلمي والتاريخي. ولكن تقلُّص المجال الاجتماعي للدين لم يكن نتيجة انتصار العلم كشكل أرقى للمعرفة، لأنه، كما لاحظ ذلك بكيرنغ (W. Pickering)، إذا كان المجتمع بحاجة إلى الدين فإن الدين هو الذي كان سيبتلع العلم(٣). إن دنيوة (Sécularisation) المجتمعات الغربية الحديثة تكمن في تفكك النسيج الاجتماعي الذي كان الدين يشكل رابطته الأساسية. إن تفكك أشكال التضامن التقليدية والانحلال الاجتماعي للمثل العليا الدينية يشكلان عمليتين متداخلتين الواحدة في الأخرى: يتراجع الدين لأن التغير الاجتماعي يحدث الامكانية الجماعية لخلق مثل عليا جديدة؛ وأزمة المثل العليا الدينية تفسخ الروابط الاجتماعية. ولكن ما يستخلص من هاتين العمليتين هو التحويل الذي يتعرض له الدين وليس تراجعه، لأنه ليس باستطاعة العلم أن يملأ وظائف الدين التي ليست مجرد وظائف معرفية. فالعلم لا يجيب عن الأسئلة التي ما زال يطرحها الناس حول من هم وحول مكانتهم في الكون، انه لا يسلط الضوء على الرهانات الأخلاقية للحياة الفردية والجماعية. العلم ليس بمقدرته إذاً (لأنها ليست وظيفته) الاجابة عن الحاجات الطقوسية المرتبطة بكل حياة اجتماعية. ولهذا فإذا كان الدين قد توقف عن كينونته كلغة شمولية حول التجربة الانسانية في المجتمعات الحديثة فهو ما زال يعتبر عنصراً أساسياً لمجتمع

(٣) W. Pickering. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 421-499.

المستقبل. هذا هو التناقض الذي خرج به دوركهايم عندما تصور ما يمكن أن يكون عليه «دين الانسان» كبديل وظيفي «للديانة التقليدية»، والذي يمكن أن يستمر في التعبير عن نفسه فيها بكيفية رمزية واستعارية. هذه الديانة الجديدة الحاملة للقيم الإنسانية السامية لا تتطلب أية كنيسة ولا أي هرطقة مراقبة ولا أي تنظيم. إنه يجب عليها أن تؤسس تضحيات وارتباطات جديدة وامكانية متجددة لتجاوز الأنانية والغرائز بالنسبة إلى الأفراد باعتبارها تصوراً مثالياً أخلاقياً.

وتتميز الإشكالية الفيبرية لمستقبل الدين في الحداثة عن التفاؤلية التطورية التي تشهد عليها النظرة الدوركهايمية لديانة الإنسان، يطرح ماكس فيبر من منظور مختلف، ضمنياً على الأقل، مسألة الديانات التعويضية كأثر لانتصار العقلانية وفقدان العالم لسحريته وغرابته. وفي بداية تعددية القيم المميزة للمجال الديني الحديث هناك تحول العقيدة الذي لا يعني فناء الحاجة إلى معنى الوجود. لقد تحولت هذه المعاني إلى الفن والسياسة والاستمتاع بالجسد والعلم في العالم الحديث. إنها تثير مجهودات زهدية وسلوكيات طقوسية واندفاعات طوعية وحتى تجارب صوفية مثلها مثل الاعتقاد الديني التقليدي. وفقدان العالم لغرابته وسحريته لا يعني، عند فيبر، نهاية الدين ولكن ظهور أشكال جديدة للتدين تغزو المجال الاجتماعي الذي أصبح متحرراً من وصاية الديانات التاريخية[٤].

لقد عملت السوسيولوجيا التاريخية ـ التي حطمت نماذج المجتمع الديني في الماضي ـ وسوسيولوجيا الرفض الاجتماعي الديني ـ التي ركزت على أهمية المقاومات الدينية وعودة الدين المرتبطة بالتحديث ـ على كسر الإشكاليات التطورية الاحادية الخط المرتكزة على مفهوم «دنيوة الدين» (Sécularisation de la religion). ويبدو أن المسائل قد تغيرت في السنوات الأخيرة، فقد أصبحت نظرية تراجع الدين وتقدم العلم موضوع إعادة نظر، وأصبح التركيز اليوم على «الحاجة إلى الدين» التي تخدم المجتمعات الغربية المختلة بسبب الأزمة وانعدام التوازنات الدولية، وكذلك على الطلب الروحاني الذي بدأ يظهر بهذه المجتمعات على عدة أشكال. هكذا أصبح الحديث عن «عودة الدين» أو «تجديد المقدس»، وأصبح النقاش ينحصر اليوم في هذا البديل: تراجع الدين أم عودة الدين. يعتبر البعض أن عودة الدين ـ إذا ما وجدت ـ مجرد نكوص ولا عقلانية كما يحدث ذلك في كل الفترات المتميزة بالقلق والحيرة والأزمات. أما البعض الآخر فيعتبر أن هذه العودة تدل على ذلك البعد الديني للإنسانية الذي يعبر كل الانتصارات الوهمية للعقل والوضعية. وبين هذين التيارين المتشددين نجد محاولات متنوعة تريد إما إظهار بؤس هذه الحملة الدينية وضعف قوتها التجديدية أو عقلنة فرضية «عودة المكبوت» الديني في مجتمعات كانت تظن (أو تتمنى أن تكون) أنها معلمنة (Laicisée).

إن الأهمية القصوى التي أصبح يحظى بها الحدث الديني في المجتمعات الحديثة، في

---

(٤) J. Seguy, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 61/1 (1986), pp. 127-138.

أوساط المهتمين بالسياسة وفي أوساط المثقفين الذين يتحدد دورهم في فهم مآل الحداثة، لا تسهل الوضع الفكري لعلماء اجتماع الدين تجاه موضوعهم. فقد بين هؤلاء منذ زمن بعيد أن الدين عوض أن يختفي، يقاوم ويتحول ويستولي على موضوعات جديدة لا صلة لها بالدين، وأنه بإمكانه أن يخلق ما هو جديد. ولكنه يبدو أن مجموع هذه الظواهر (المقاومة، التحويل، التعويض، التجديد... الخ) تأخذ قيمة جديدة في النظرة السوسيولوجية. فقد أصبحت السوسيولوجيا اليوم ـ وخصوصاً في المجتمعات العربية ـ أمام وضعية الكفاح من أجل الحفاظ على طموحها النقدي في ظرفية تتميز بتبني كل أشكال المقاومات الدينية واستخدامها لمصلحة اللاعقلانية.

إن المشكل الأساسي الذي يطرح بالنسبة إلى البحث في هذه الظرفية الجديدة هو التحكم في الاتجاه الجديد الذي يريد أن يرى الدين في كل شيء. ويمكن أن تعتبر المكانة التي أصبحت تحظى بها دراسة «الحركات الدينية الجديدة» في سوسيولوجيا الدين الانكلو-سكسونية مادة خصبة للتفكير في هذا الإطار.

لقد ظهرت هذه القضية بكيفية مباشرة وحديثة في النقاشات السوسيولوجية الأمريكية ثم الأوروبية حول أهمية ما اصطلح على تسميته «الحركات الدينية الجديدة». يدل هذا المفهوم كما هو معلوم على ظواهر متنوعة بما فيها العبادات الجديدة أو الطرق الجديدة المنافسة للديانات المعترف بها، وكذلك الجماعات ذات الإلهام المشرقي والجماعات والحركات الموجهة للرفع من الطاقة الانسانية على المستوى الفردي والسيكولوجي. هذه الجماعات الأخيرة تبحث عن سبل تطوير الطاقات غير المستغلة في الشخصية الفردية وذلك باستعمال مختلف التقنيات الخاصة بالوعي بالذات وبتسريح الحصارات أو المكبوتات.

هذه الجماعات لا تتوافر على حدود محدودة، بحيث يتم الانخراط فيها أو مغادرتها بسهولة. إنها جماعات متصلة فيما بينها عبر بنية شبكية. فهذه الجماعات هي التي تطرح بكيفية مباشرة قضية حدود الظاهرة الدينية. وهناك اتجاه يذهب إلى اعتبار هذه «الحركات الدينية الجديدة» بمثابة الطرف الظاهر والمعبر عن عملية إعادة تركيب الحقل الديني إذا لم نقل الطرف الكاشف عن ظهور شكل جديد للدين يعوض المسيحية في المجتمعات الغربية. ويعتبر لوكمان (T. Luckman)[٥] أول من قدم الصورة السوسيولوجية إلى هذا «العالم المقدس للمجتمعات الصناعية الحديثة». وقد صور هذا العالم كتجمع مركب من أنساق مختلفة للتعبير، حيث إن لكل «مستهلك» الحرية في اختيار، بكيفية خاصة، التركيب الذي يستجيب لـ «الأسئلة المحيرة» التي يطرحها قصد تنظيم وتفكر تجربته اليومية. إن ولوج هذا العالم المقدس الحديث يتم بكيفية مباشرة دون وساطة المؤسسات الدينية ولا أية مؤسسة أخرى عمومية. يتم الخلط في هذا العالم المقدس الحديث بين موضوعات موروثة من الديانات التقليدية وبين الموضوعات

(٥) T. Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).

الحديثة للتعبير الحر وتحقيق الذات والحركية المطابقة لمجيء الفردانية. وبإمكان التركيبات الايديولوجية والرمزية المتنوعة إلى ما لا نهاية أن تحال إلى هذا العالم الديني الحديث.

إضافة إلى هذا الاتجاه هناك اتجاه آخر من أهم ممثليه بريان ولسون (Bryan Wilson)[٦]. فهو يحاول انقاذ الاشكالية الكلاسيكية لدنيوة الدين. لقد تبنى ولسون نموذجاً مثالياً للدين يسمح له بإقصاء جزء مهم من اتباع «الحركات الدينية الجديدة»، من مجال تحليله. ويجمع هذا النموذج المثالي بين خاصتين أساسيتين: نداء لما وراء الطبيعة والشجاعة الاجتماعية الطوباوية. وإذا كانت الخاصية الأولى حاضرة في المظاهر الدينية الحديثة فإن الخاصية الثانية تبقى غائبة. هذه العملية تسمح له بإنقاذ «النموذج المثالي للحداثة الذي تقوم عليه كل التحاليل المتعلقة بالدين داخل الحداثة»، لم تكن هذه الإحالة السريعة إلى مقاربتي لوكمان وويلسون سوى طريقة في تحديد نوع المشاكل التي تطرحها المراجعات الحديثة لاشكالية الدنيوة كفناء للدين. ولا يتحدد طموحنا هنا في إيجاد حل ولكن في الإلهام بأنه ما وراء النقاش النظري حول حدود الحقل الديني (أين يبدأ الدين وأين ينتهي) فإن المشكل المطروح هنا ذو طبيعة ابستيمولوجية: إن مراجعة مفهوم «الدنيوة» تقتضي تدقيق تحليل العمليات التي يتقلص بمقتضاها المجال الديني أو يتسع في المجتمع. كما تقتضي كذلك وقبل كل شيء التساؤل التالي: لماذا انتجت سوسيولوجيا الدنيوة هذه التصورات ذات الأشكال الهندسية المختلفة عن الدين؟

٤ ـ نحو تحديد الموضوع

إن طرح كل هذه التساؤلات كان طريقة لإيجاد تعريف سوسيولوجي للدين. يشكل تحديد الموضوع، كما نعلم، أهم المبادىء الأولى في الممارسة المهنية للسوسيولوجيا. إنها المرحلة الأساسية لعملية البناء التي يقوم بواسطتها عالم الاجتماع بتخليص الحدث السوسيولوجي من التعريفات العفوية والذاتية والأفكار المسبقة الناتجة من الوضع المعيشي المباشر للناس. إن ما يميز السوسيولوجيا الدينية في الحقل السوسيولوجي هو صعوبة تحديد الموضوع. لقد حاول دوركهايم (Durkheim) أن يقيم تصوراً محدوداً للدين. وكان الأمر يتعلق بالنسبة إليه بتعويضه بتعريف للمقدس لا يحل مشكل التحديد التجريبي للموضوع فاتحاً المجال أمام كل التصورات المتعلقة بدين متفش أو غير مرئي يعرف كلية بواسطة وظائفه الاجتماعية. أما ڤيبر فقد اعتبر أن التعريف المسبق للدين غير ضروري وغير ممكن، فهو بهذا قد فتح المجال أمام إمكانية استعمال عدة تعاريف للدين بحسب حاجات أو مقتضيات التحليل. ويشكل انعدام اليقين المتعلق بدينية «الحركات الدينية الجديدة» وبـ «الدين المدني» والدين «غير المرئي» وبحدود الدنيوة امتداداً للتساؤل الذي بقي مفتوحاً منذ المراحل الأولى للسوسيولوجيا.

---

(٦) Bryan Wilson: *The Contemporary Transformations of Religion* (London: Oxford University Press, 1976), and «Time, Generations and Sectarianism,» in: Bryan Wilson, ed., *The Social Impact of New Religious Movements* (New York: Rose of Sharon Press, 1981).

لهذا يجب على علماء الاجتماع في المجتمعات العربية الابتعاد عن تعريف الدين وأن يأخذوا كموضوع ديني ما يسميه المجتمع على أنه ديني. إن هذا الحذر المنهجي سيجعل البحث العلمي يفلت منْ النقاشات العقيمة ـ الفلسفية اللاهوتية ـ حول أصل الدين ويكون في حمى منها ومن آثارها في تحديد الظاهرة الدينية. ويعني كل هذا أن السوسيولوجيا لا تدرس الموضوعات في حد ذاتها، بل تدرسها كما تتجلى في الزمان والمكان أي كسلوكيات وممارسات وتصورات عن هذه الممارسات. إننا كعلماء لا يهمنا الدين في حد ذاته أي كجوهر أو كماهية، فإن ما يهمنا هو الاستعمال الاجتماعي للدين (اقتصادياً كان أو سياسياً أو ايديولوجياً. . . الخ).

من هنا فإن الظاهرة الدينية، مثلها مثل باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى، تخضع للمبادىء التي تتحد بها معرفة الاجتماعي:

أ ـ مبدأ عدم الوعي: يعني أن الفاعلين الاجتماعيين لا يدركون معنى ما يفعلون، وحتى عندما يعتبرون أنفسهم أنهم يعرفونه فهم يسلكون وفق معنى موضوعي لا يمكن أن يقلص إلى المعنى المعاش.

ب ـ مبدأ أولوية العلاقات: ويعني إقصاء كل إحالة إلى ارادة أو طبيعة أو جوهر أو ماهية، أي إلى كل ما يستعلي الزمان والمكان.

ج ـ عدم استقلال السلوك عن العلاقات: ويعني هذا المبدأ أن السلوك الانساني ليس مستقلاً عن نظام العلاقات التي يتموقع فيها السلوك، أو عن النظام المؤسسي أو عن نظام المحددات الاقتصادية أو نظام القواعد الحضارية التي تضغط على السلوكيات. وهذا يعني أننا نربط السلوك بالشروط الاجتماعية التي تجعله ممكناً.

لقد أصبحت كل محاولة لموضعة الدين في هذه الظرفية التاريخية التي تمر بها المجتمعات العربية، المتميزة باحتواء الحقل الايديولوجي للحقل العلمي[7]، موضع الشك والرفض. ولكن على الرغم من هذا يجب ألاّ نتخلى عن الطموح السوسيولوجي القائم على امكانية تفسير الاجتماعي بالاجتماعي، حتى وإن كان الموضوع هو الدين، وألاّ نتنازل للإغراءات الايديولوجية التي تجعل من الدين سلاحاً في الصراعات الاجتماعية. كما أنه يجب ألاّ نخلط بين عملية البناء المفاهيمي للموضوع وعملية التحديد الملموس لمجاله الاجتماعي.

إن ما هو ملاحظ اليوم حتى بالنسبة إلى المجتمعات الغربية المصنعة أن «الديني المنظم» أصبح يشهد انحلالاً، هذا الانحلال لا علاقة له بفقدان العقيدة أو الدين ولكنه يتعلق مباشرة بإعادة تحديد لعبة الترتيبات داخل حقل الاعتقاد. إن تعددية المجتمعات الحديثة تنتج تعددية في أنماط الاعتقاد. وتتجاوز أنماط الاعتقاد هذه التقسيمات المتعلقة بالمجالات

---

(٧) تنحصر العلاقة بالدين في هذا الإطار في خطاب تمجيدي وممجّد يكتفي بإعادة تحيين الحجج التقليدية التي ترى في كل إبداع في مجال المعرفة العلمية الحديثة ابتداعاً وبالتالي بدعة.

الاجتماعية. والقول إن الدين موجود في السياسة وإن العلم موجود في الدين لا يعني مجرد تحديد بعض القرابات أو التحويلات من حقل لآخر وإحلال هذه الحقول بعضها في بعض. إن هذا يعني أن هناك عدداً غير محدود من الطرق التي تستجيب من خلالها المجتمعات إلى عناصر الوجود الناتجة من طبيعتها التاريخية ومن المنطق التطبيقي للحداثة. إن الدين هو أحد هذه الطرق التي تستجيب بها الجماعات البشرية لحاجات التماثل وترتيب التجربة الجماعية والتسبيق الناتج من الطبيعة المحيرة بنيوياً لكل حياة اجتماعية، إضافة إلى التوتر الطوباوي المتعلق بالمستقبل في إطار الحداثة. وفي هذا الإطار ليس هناك فرق بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية التي تواجه بدورها تحديات هذه الحداثة.

إن الدين هو أحد هذه الطرق، وربما أهمها في المجتمعات العربية، ولكنه لم يعد هو الطريق الوحيد الممكن لحل هذه الحيرة في المجتمعات الحديثة. إن التعددية الحديثة للطرق (مهما تكن الارتباطات الموجودة بينها) تضع في الواجهة ضرورة تحديد ـ من الناحية السوسيولوجية ـ النشاط الديني للحل الاجتماعي لهذه الحيرة أو انعدام اليقين في شروطها التاريخية التي هي شروط الحداثة ـ حداثة تضع أسئلة حول نفسها. كما يجب على السوسيولوجيا أن تشخص مختلف التركيبات (وليس فقط تلك التي يمكن اعتبارها دينية محضة) التي يتم فيها هذا النشاط. ويجب عليها أيضاً أن تتساءل حول العوامل الداخلية للحقل الديني وللحقل الاجتماعي التي يمكن أن تفسر التحولات والتغيرات التي تعرفها المجتمعات العربية أمام توافر طرق أخرى ـ دينية ولادينية ـ لحل الاشكال المتعلقة بمعنى الوجود. إن أحد هذه العوامل الأساسية لهذه التغيرات هو انتشار التعليم وولوج الفتيات خصوصاً التعليم العالي. هذا الارتفاع النسبي لمستوى التعليم يمكن أن يفسر تحول عرض خيرات وخدمات خلاص الأجسام والأرواح (مع اتساع المنافسة المرتبطة بتعدد المنتجين لهذه الخيرات)، وكذلك تحول الطلب (مع ظهور طلب على التدين الفاضل أو المثالي). إن الجماعات الدينية الجديدة التي تعرف انتشاراً في المجتمعات العربية لها علاقة بكون بعض الأشخاص أصبحوا قادرين على ولوج الانتاج الثقافي والتسيير الذاتي الروحاني بفضل ارتفاع مستواهم الدراسي(٨). ويقوم رفض الهيئات الدينية القائمة عند هؤلاء على الشعور بأن الذات هي أحسن من يمكن أن يتكلم عن الذات، وهذا يؤدي بالضرورة إلى أشكال التجمعات والجمعيات التي تصبح مجمعاً لـ «أنبياء» صغار كارزميين (Charismatiques).

إضافة إلى هذا هناك عامل آخر مفسر للأشكال الحديثة للتدين بالمجتمعات العربية، وهو انهيار المراقبة الجماعية العائلية والقرابية التقليدية الناتجة من ظواهر كالتمدن وخصوصية الحياة: إن الانغلاق على الحياة الخاصة (خصوصاً عند البرجوازية الصغيرة)، والذي يكون

---

(٨) حول حالة المغرب، انظر اطروحتنا لنيل الدكتوراه:

M. Chekroun, «Religieuses et dinamique socio-culturelle au Maroc,» (Thèse de doctorat d'état, Université de Nice, Faculté des lettres, 1988).

مصحوباً بنظرة سيكولوجية للتجربة ولميلاد الطلب على خدمات الخلاص من نوع جديد، يرتبط بانهيار الأطر الجماعية التي كانت تراقب الفقهاء ورجال الدين والتي كانت تسمح بوجود «تدين شعبي»، ذلك التدين الطقوسي الذي يقول عنه الجميع إنه في طريق الزوال.

وفي الختام يمكن أن نقول إن طموح سوسيولوجيا الدين في المجتمعات العربية يجب أن يكون هو بناء تعريف مفتوح للأنماط الدينية للاعتقاد وهذا ما سيجعلها تبقى وفية للطموح السوسيولوجي العام القائم على إمكانية تفسير الاجتماعي بالاجتماعي.

القسم الثاني

الدين والقوى الاجتماعية والسياسية في الوطن العربي

الفصل الثامن

الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية

عاطف العقلة عضيبات(*)

مقدمة

احتلت دراسة الدين بشكل عام، والعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي بشكل خاص، أهمية مركزية في كتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع من أمثال ماركس وسبنسر وفيبر وفرويد ودركايم وغيرهم. ويلاحظ كذلك، أن المعارضين من علماء الاجتماع الأجانب، لا يزالون يحافظون في كتاباتهم على هذه الأهمية المركزية لدراسة الدين بشكل عام، والعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي بشكل خاص. أما بالنسبة إلى علماء الاجتماع العرب، فإن التحليلات السوسيولوجية للدين بشكل عام، وللعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي بشكل خاص تكاد تكون معدومة، وما هو متوافر منها لا يتعدى مناقشة بعض النصوص المجردة التي لا تمت للواقع الاجتماعي بصلة. ولتلافي بعض من النقص في هذا المجال، تحاول هذه الدراسة توظيف المنهج السوسيولوجي في دراسة العلاقة القائمة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي.

أولاً: المفاهيم والمنهج والمنطلقات الرئيسة

١ ـ تحديد المفاهيم

لتحديد مفاهيم المتغيرات الرئيسة (الدين والتغير الاجتماعي) في هذه الدراسة لن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف. ففي مثل هذه الدراسات، نحن بحاجة إلى تعريف

(*) أستاذ علم الإجتماع المساعد في جامعة اليرموك ـ الأردن.

إجرائي عام فقط، يشمل معظم الأفكار الرئيسة للمفهوم المراد تعريفه، لكي يساعدنا ذلك على تكوين فهم مشترك لما نريد تحليله والوصول إلى استنتاجات حوله.

فالدين، في هذه الدراسة، ينظر إليه كظاهرة اجتماعية موجهة نحو المقدس أو ما هو فوق الطبيعي وينعكس ذلك على نسقٍ من الاعتقادات والممارسات. لهذا ولغايات هذه الدراسة، يمكن تعريف الدين بأنه نسق من الإعتقادات والممارسات، والذي من خلاله تستطيع جماعة من الناس أن تفسر وتستجيب لما تشعر به أنه مقدس وفوق طبيعي[1]. والتعريف هنا لا يؤكد أو ينكر وجود المقدس، كما لا يحدد ما هو هذا المقدس وإنما يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتنقه. والمهم من منظورنا السوسيولوجي هو السلوك والاتجاهات والنظم والمؤسسات الناجمة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدسات.

أما بالنسبة إلى المتغير الآخر في هذه الدراسة، وهو التغير الاجتماعي، فينظر إليه على أساس أنه التحول الذي يطرأ على النظام الاجتماعي، سواء أكان ذلك في البناء أم في الوظيفة، خلال فترة زمنية محددة. وقد يحدث هذا التحول في بنية أو وظيفة الأنساق الاجتماعية المختلفة، أو في أنماط العلاقات بين الأفراد والجماعات، أو في الوظائف والأدوار الاجتماعية، أو في القيم والعادات وما إلى ذلك. ففي هذا المجال، يشير عاطف غيث إلى أن التغير الاجتماعي هو «التغيرات التي تحدث في التنظيم الاجتماعي، أي في بناء المجتمع ووظائف هذا البناء المتعددة والمختلفة»[2]. والمهم هو ملاحظة أن التغير الاجتماعي في مفهومنا، هو ظاهرة اجتماعية عامة تصيب النظام الاجتماعي، ومحددة بالزمن وتتصف بالديمومة والاستمرارية. وقد يكون هذا التغير ايجابياً (تقدماً) أو سلبياً (تخلفاً). أي أن مفهومنا لا يتضمن تحديد اتجاه معين (ايجاباً أو سلباً) للتغير الاجتماعي[3].

---

(١) اعتمدنا بشكل أساسي في هذا التعريف للدين على المصادر التالية:

Peter Berger, «Second Thoughts on Defining Religion,» *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 13, no. 2 (1974), pp. 125-133; Richard Machalek, «Definitional Strategies in the Study of Religion,» *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 16, no. 4 (1977), pp. 395-401, and Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* translated by Joseph Swain (New York: Collier, 1961).

أنظر أيضاً: محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).

(٢) محمد عاطف غيث، التغير الاجتماعي والتخطيط (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٥.

(٣) اعتمدنا بشكل أساسي في هذا التعريف للتغير الاجتماعي على المصادر التالية:

Gerhard Emmanuel Lenski, *Human Societies* (New York: McGraw-Hill, 1970); Robert Nisbet, *Social Change and History* (London: Oxford University Press, 1969), and Wilbert Moore, *Social Change* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963).

محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق (عمّان: مكتبة مجدلاوي للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

٢ ـ منهج الدراسة

نتبع في هذه الدراسة منهجاً سوسيولوجياً، بمعنى الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام المعيارية والنصوص المجردة. فالمقولات المتعلقة بالأحكام المعيارية والنصوص المجردة مهمة بلا شك في التفسيرات اللاهوتية والفلسفية، ولكنها بالتأكيد ليست من اختصاص عالم الاجتماع الديني. ففي دراستنا هذه للعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي سنركز ليس على النصوص المجردة أو على التعاليم الدينية وأحكامها المعيارية بحد ذاتها فحسب، بل على السلوك الديني في الحياة اليومية وفي محتواه الاجتماعي التاريخي، ضمن اطار الأوضاع القائمة في المجتمع كذلك. بمعنى آخر، إننا نوظف في هذه الدراسة منهجاً سوسيولوجياً دينامياً، وليس منهجاً سكونياً يحلل النصوص بمعزل عن الواقع الاجتماعي. إن مثل هذا التحليل المعياري السكوني القائم على النصوص المجردة، والذي يميل إلى المطلق، باستعمال تعابير مثل «دائماً» و «أبداً» و «مطلقاً» لا يساعد على فهم السلوك الديني في الواقع الاجتماعي الذي نعيشه[٤].

والمنهج السوسيولوجي الذي نستخدمه يستدعي ألا نكتفي بتحليل النصوص الدينية، بحد ذاتها، وبمعزل عما تعني للمؤمنين. وفي الحالات التي نستخدم فيها النصوص فإنه لا يهمنا معناها النظري أو الفلسفي أو الثيولوجي بمقدار ما يهمنا مدى انعكاس هذه النصوص على السلوك الفردي والواقع الاجتماعي الذي يعيشه الفرد. فمعرفة أي دين، كالدين الإسلامي، مثلاً، تقتضي دراسة مؤسساته وتاريخه وتوجهاته، كما تقتضي فهم المغزى لأولئك الذين يؤمنون به.

والمنهج السوسيولوجي المستخدم في هذه الدراسة يركز في معالجته للعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي على واقع هذه العلاقة وليس على ما يجب أن تكون عليه. وبالتالي فهي تنظر إلى الدين على أساس أنه انبثاق من الواقع، بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية. وأنه، تبعاً لذلك يتصل اتصالاً وثيقاً بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، ويؤدي في المجتمع وظائف محددة ويلبي حاجات ظاهرة وخفية. وهو، كذلك، يمكن توظيفه من قبل الأنظمة القائمة لغايات سياسية واقتصادية أو استخدامه من قبل المعارضة لتحدي شرعية هذه الأنظمة. لذلك، يصبح من الصعب فهم طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي بمعزل عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عاشها ويعيشها هذا المجتمع في خلال فتراته التاريخية المختلفة.

---

(٤) ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء، تعريب كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، حيث يبين المؤلف فشل المنهج السكوني الذي عالج الشرق والاسلام من خلال النصوص المجردة في فهم الواقع المعاصر للمجتمع الاسلامي.

٣ ـ منطلقات الدراسة

من المهم أن نلاحظ منذ البداية، أن العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، تبعاً للموقع الاجتماعي للدين في المجتمع من جهة، وللخصوصية الثقافية لهذا المجتمع من جهة أخرى. فمثلاً، في المجتمعات الغربية المعاصرة ونتيجة لعملية التحديث التي تشهدها تلك المجتمعات من جهة، وللفصل القائم بين الدين والدولة من جهة أخرى تتضاءل مكانة الدين وتأثيره في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وفي التحولات الاجتماعية التي تشهدها تلك المجتمعات، ويبقى دور الدين فيها محصوراً في المسائل الشخصية(٥). أما في المجتمعات التي يغلب عليها الطابع التقليدي، فلا يزال الدين يحتل مكانة مركزية فيها ويتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبالتحولات المختلفة التي تشهدها هذه المجتمعات(٦). وفي المجتمع العربي بالتحديد لعب الدين الاسلامي، ولا يزال دوراً بارزاً في تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع، وبالتالي فهو يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي شهدها ويشهدها المجتمع. الأمر الذي يمكن في ضوئه اعتبار الدين الاسلامي أكثر من أي دين آخر، مظلة النظام الاجتماعي السائد في المجتمع العربي. لذلك تنطلق هذه الدراسة من ملاحظة مفادها، أن العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي يمكن اعتبارها مميزة ومعقدة ومتعددة الأبعاد، وبالتالي، تستدعي عملية تحليل هذه العلاقة تقديراً وافياً لتميزها وتعقيدها من جهة، ولتعدد أبعادها من جهة أخرى. ولتحقيق ذلك فإن بقية هذه الدراسة تقع في قسمين رئيسيين. في القسم الأول سيتم تحديد الأبعاد والأليات والظروف التي يعمل الدين الإسلامي من خلالها على تدعيم الوضع القائم، وبالتالي إعاقة التغير الاجتماعي (الوجه المحافظ للدين). أما في القسم الثاني منها، فسيدور التحليل حول الأبعاد والأليات والظروف التي يعمل الدين الاسلامي من خلالها على المساعدة في عملية التغير الاجتماعي (الوجه الثوري للدين).

ثانياً: الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي

تعتبر العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي، غاية في التميز والخصوصية، نظراً إلى الالتصاق الوثيق بين الدين والمجتمع بشكل عام والدين

---

(٥) لمزيد من التفاصيل حول دور ومكانة الدين في المجتمعات الغربية المعاصرة وبعض الاستثناءات لذلك، انظر:

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958), and John Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York: Wiley, 1972).

(٦) John Entelis, «Ethnic Conflict and the Problem of Political Identity in the Middle East,» *Polity* (Spring 1979), pp. 392-406.

والدولة بشكل خاص، فمنذ ظهور الاسلام في أوائل القرن السابع الميلادي، كان التداخل بين الدين والمجتمع واضحاً، حيث لم يكن الرسول (ص) زعيماً دينياً فحسب، بل كان زعيماً سياسياً ومدنياً وقائداً عسكرياً أيضاً. ومنذ انتهاء الخلافة الراشدة، واستقرار الحكم للأمويين، والمجتمع العربي ـ الاسلامي يشهد صراعاً حاداً بين الواقع الاجتماعي المعاصر له والرؤى الدينية المثالية، هذا الصراع الذي كان، ولا يزال، يعمل على تشكيل الواقع ويفرز حركات اجتماعية ومحاولات تغيير ذات أهداف ومضامين مختلفة. فمثلاً، في إطار علاقات التناقض بين العائلة والدين، اعتبر عبد العزيز الدوري أن تاريخ الإسلام هو تاريخ صراع بين القبلية والدين[٧]. وتحدث قسطنطين زريق عن استمرار الأزمة بين الانتماء القبلي والانتماء الاسلامي، الأمر الذي تسبب في سقوط حكومات وعهود عدة خلال التاريخ الاسلامي كله[٨]. ولتبيان مدى خصوصية العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي فإننا سنفترض في هذه الدراسة أن هذه الحركات الاجتماعية ومحاولات التغيير التي شهدها، ولا يزال، يشهدها مجتمعنا لم تستطع حتى الآن، وبصرف النظر عن أهدافها ومضامينها، الافلات من الدين أو الاستقلال عنه. فبعض هذه الحركات الاجتماعية ومحاولات التغيير فشل بسبب وقوف الدين الإسلامي عائقاً أساسياً أمامه يحول دون قدرته على تحقيق أهدافه. أما البعض الآخر فقد وجد في هذا الدين الوسيلة المثلى لتحقيق أهدافه. لذا سنحاول في بقية هذه الدراسة الكشف عن الآليات والأبعاد والظروف التي يعمل الدين الاسلامي من خلالها كعائق للتغير الاجتماعي، وتلك التي يكون فيها عاملاً أساسياً في هذا التغير. مع العلم أنه ليس بالضرورة أن يكون دور الدين وأثره في التغير الاجتماعي مقصوداً دائماً ومباشراً، بل قد يكون من خلال بعض المتغيرات الوسيطة، وهذا ما سيتضح في أثناء عملية التحليل.

١ ـ الدين كعائق للتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي

ما لا شك فيه أن طبيعة المرحلة التاريخية والظروف السائدة تحدد إلى مدى بعيد أثر الدين في التغير الاجتماعي. فالدين الاسلامي في بدايته كان حركة ثورية حولت الجزيرة العربية من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة ذات عقيدة جديدة، أقيمت على أساسها امبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني. لكن، وعلى الرغم من أن الاسلام شهد حركات ثورية عديدة، فهو، ومنذ بدء العهد الأموي، أصبح يوظف بشكل مباشر أوغير مباشر للمحافظة على الأوضاع القائمة، وإعاقة المحاولات المختلفة للتغير الاجتماعي والتجديد الثقافي. هذا الوجه المحافظ للدين يتضح من خلال عدد من الأبعاد والآليات، نلخصها فيما يلي:

---

(٧) عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١).

(٨) Constantine Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization,* Seminar Paper 3 (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1978), pp. 6-7.

أ ـ الدين واضفاء الشرعية على الوضع العام القائم والطبقات الحاكمة

يشير التحليل الدقيق لتاريخ المجتمع العربي ـ الاسلامي إلى أن الطبقات الحاكمة استعملت، ولا تزال تستعمل، الدين لمصلحتها وهي تتخذ منه قناعاً لسياستها ومصدراً مهماً لشرعيتها وكذلك وسيلة من وسائل القمع التي تستخدمها. يقول جمال حمدان: «إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم... وفي العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة، تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي مرة، أو لتبرير مظالمها وابتزازها مرة أخرى. فمنذ البداية، استغل الاستعمار الديني التركي الخلافة مطية وواجهة للشرعية، وباسم الدين نجح في فرض استعماره الغاشم على المسلمين، وعلى أساس الدين ونظام الله الذي ابتدعه لم ينجح إلا في أن يفاقم مشكلة الطائفية وتبلورها في العالم العربي»[9].

وعلى صعيد الطبقات الحاكمة في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي، يلاحظ أن بعض العائلات الحاكمة أقامت شرعيتها على الانتساب إلى النبي (ص) كالعائلة السعدية والعلوية في المغرب والعائلة الهاشمية في المشرق العربي. ونلاحظ كذلك أنه طوال التاريخ العربي الإسلامي عمدت الطبقات الحاكمة إلى توظيف بعض النصوص القرآنية والمقولات التقليدية لتأكيد شرعيتها وترسيخ سيطرتها على الوضع القائم. فمثلاً، استخدمت ولا تزال تستخدم بعض الآيات القرآنية مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...﴾[10] للتأكيد على أن طاعة الحاكم واجب ديني. وكذلك هناك الكثير من المقولات التقليدية التي تستخدم لإقناع المسلمين بضرورة تأييد الحاكم حتى ولو كان ظالماً، بحجة أن ذلك خير من الفتنة وانحلال المجتمع. فمن هذه المقولات مثلاً: «امام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»، وأن الحكام «هم وسائل الله في عمله»، وأن «الحاكم الظالم خير من انعدامه أصلاً»، وأن «السلطة من الله، ويجب أن تطاع»، وأن «الحاكم ظل الله على الأرض»، وان «الطاعة واجبة... خوفاً من انقسام الأمة... واضطراب الأمور»، وأن «الحاكم ولو كان ظالماً، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع»، وأنه «على الرعايا طاعة الحكام أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[11].

يلاحظ في المجتمع العربي ـ الإسلامي، أنه من الآليات المهمة التي يعمل الدين من خلالها على اضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة، وبالتالي إعاقة محاولات التغير الاجتماعي هي علاقة التواطؤ القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جة أخرى. هذا التواطؤ ينشأ في أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم إلى التعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغير الاجتماعي. ففي مجتمعنا العربي ـ الاسلامي، نجد الطبقات الحاكمة عندما تستولي على السلطة في المجتمع لا تحاول توظيف الدين لإضفاء الشرعية على مكانتها فقط، بل تحاول

---

(٩) جمال حمدان، العالم الاسلامي المعاصر (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١)، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١١) لمثل هذه المقولات وغيرها، انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١)، ص ١٧.

توظيف المؤسسة الدينية وعلمائها لتنفيذ سياساتها الاجتماعية والاقتصادية، أيضاً. فمن المعروف أنه على المستوى المعياري يجب على الحاكم السياسي في المجتمع الاسلامي أن يخضع للشريعة كما يفسرها علماء الدين. أما في الواقع، وكما يقول بسام الطيبي، فإن علماء الدين «كانوا في مختلف عصور التاريخ الاسلامي... خاضعين سياسياً واقتصادياً لحكم السياسيين. ان اعتمادهم على السلطة السياسية المسيطرة هو الذي حدد تفسيرهم للشريعة».

هذه العلاقة، القائمة بين الطبقات الحاكمة والمؤسسة الدينية وبخاصة علماء الدين، تفسر لماذا يكون الدين في مرحلته التأسيسية الأولى ثورة شعبية ضد النظام القائم، ولكنه يتحول فيما بعد إلى مؤسسة مرتبطة بهذا النظام. وهذا ما قاد عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر إلى إبداء ملاحظة ذكية هي أن أحداً من الأنبياء لم يأت من طبقة رجال الدين وأن المنقذين في الهند ما كانوا قط من البراهمة[12]. ينشر النبي دعوته نتيجة لإحساس أو هاجس عميق بمأساة الإنسان والمجتمع في عصره، فيعلن مساواة جميع المؤمنين في الإيمان وأمام الله. أما رجل الدين فينشر أفكار المؤسسة ويصرّ على الامتثال لتقاليدها وطقوسها، لقاء أجر ومن موقعه المتميز.

إن توظيف الدين من قبل الطبقات الحاكمة في دعم مواقفها وتثبيت وجودها يتضح كذلك من خلال آلية لجوء هذه الطبقات إلى تشجيع التفكير السلفي والغيبي الرجعي، المغرق في متاهات الماضي. فادعاء الحكام والسلاطين الخلافة (أي خلافة الله على الأرض) لعب دوراً في تحويل الدين إلى ايديولوجيا رسمية يفتي الفقهاء وعلماء الدين من خلالها بطاعة الحاكم، حتى ولو كان ظالماً، بحجة تجنب الفتنة[13]. إن هذا الوضع ساعد الطبقات الحاكمة على محاربة أي حركة تغيير تقدمية، بوصفها إياها بالإلحاد والمادية، وبالتالي يتحول الدين في إيدي هذه الطبقات إلى سلاح فاعل للمحافظة على الوضع القائم. وتلجأ بعض الطبقات الحاكمة في بعض البلدان العربية، مثل لبنان، إلى تعزيز الولاء الطائفي للإبقاء على التجزئة، ويتم أحياناً ترتيب الطوائف ترتيباً هرمياً، من خيث تمييز بعضها وحرمان البعض الآخر، الأمر الذي يتسبب عادة في هذا المزج المعروف بين الصراع الطبقي والنزاع الطائفي، ويحد بالتالي من نشوء دولة مركزية قوية تسيطر على الجماعات، أو حتى توازن بينها[14]. إن تحول

---

(١٢) Max Weber, *The Sociology of Religion* (London: Methuen and Co. 1966), p. 46.

(١٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد (القاهرة: محمود شاكر، ١٩١٣)، ج ١: اللؤلؤة في وصف السلطان، ص ٥.

(١٤) لمزيد من التفاصيل حول الوضع الطائفي في المجتمع العربي ـ الاسلامي، انظر: ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)؛ طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)؛ حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٢٤٤ ـ ٢٥٠، وجورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩).

الدين إلى ايديولوجيا ومؤسسة وطائفة مكن الطبقات الحاكمة من استغلاله وتوظيفه لتثبيت شرعيتها وتدعيم مواقفها، وبالتالي المحافظة على الأوضاع القائمة.

ب ـ الدين وعمليات تسويغ الفقر والغنى في المجتمع (تسويغ التمايز الطبقي)

إضافة إلى الدور الذي يلعبه الدين في إضفاء الشرعية على الوضع القائم في المجتمع بشكل عام، فهو يلعب دوراً مميزاً وخاصاً في تدعيم التمايز الطبقي في المجتمع، من خلال آليات تسويغ الفقر والغنى فيه، على اعتبار أنها ظواهر طبيعية تحكمها الإرادة الربانية. إن تحليل العلاقة، بين النظام الطبقي السائد في المجتمع والاعتقاد الديني، احتل مكانة مهمة في كتابات ماركس وانجلز وڤيبر وغيرهم من المهتمين بعلم الاجتماع الديني(١٥).

إن تحليلاً دقيقاً للعلاقة بين الأوضاع الطبقية والاعتقاد الديني في المجتمع يشير إلى أن معظم، وإن لم يكن جميع، الايديولوجيات الدينية كأنساق من الأفكار، تجيز وتبرر وتشرع الأوضاع والمصالح المختلفة للطبقات في المجتمع، وبالتالي تساعد على المحافظة على الأوضاع القائمة للتمايز الطبقي في المجتمع. ففي مجتمعنا العربي ـ الاسلامي، نجد أن التراث الديني ساعد كثيراً على تسويغ الفقر، من خلال الدعوة إلى الزهد والتقليل من أهمية هذا العالم المسمى بـ «الدنيا» حيناً وبـ «البسيطة» حيناً آخر. ففي كتاب احياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي، الذي عاصر فترة رسوخ المؤسسة الدينية ورد الكثير من الأقوال التي تمجد الفقر وتعتبره فضيلة رغم قول الإمام علي «كاد الفقر أن يكون كفراً». فمن هذه الأقوال والأحاديث التي تمجد الفقر وتعتبره فضيلة يمكن سرد ما يلي: «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل اغنيائها بخمسمائة عام»، «أحب العباد إلى الله تعالى الفقير القانع برزقه»، «الجوع عند الله في خزانة، لا يعطيه إلّا لمن أحبه»، «إذا رأيت الفقير مقبلاً، فقل مرحباً بشعار الصالحين»(١٦). إن مثل هذه الأقوال والأحاديث تعمل على تشكيل القناعة لدى الفقراء بأن الفقر ظاهرة طبيعية، وأمر مقبول، وحتى فضيلة من فضائل المؤمنين. وتنعكس هذه القناعة غالباً على سلوك الفقراء وممارساتهم، فتراهم منسجمين مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة، ويتحلون بالصبر في مواجهتها. والصبر هو بين أهم القيم السائدة في التراث المصري المملوء بـ «الدعوة إلى الصبر. . . فآيات القرآن الكريم تتلألأ بآيات الصبر. . . والأحاديث النبوية الشريفة تدعو للصبر»(١٧).

---

(١٥) Karl Marx and Frederick Engels, *On Religion* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1957); Weber, *The Sociology of Religion*, and Meredith Mcguire, *Religion: The Social Context*, 2nd ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1987).

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د.ت.])، ص ١٩٠.

(١٧) سيد عويس، من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الامام الشافعي (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥)، ص ٧٨.

إضافة إلى ما يتضمنه التراث الديني الاسلامي من آيات قرآنية كريمة، وأحاديث وأقوال تسوغ الفقر وتمجده، وتعتبره فضيلة من فضائل الفقراء، نجد كذلك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث والأقوال التي يستخدمها الطبقيون لتبرير الغنى والتمايز الطبقي بين أفراد المجتمع. فمثلاً استفاد المحافظون الطبقيون من الآية القرآنية الكريمة ﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾[18]. فاستفاد المحافظون الطبقيون من الآية من خلال التفسير الذي قدمه لها الشيخ فيصل مولوي على النحو التالي: «الآية تشير إلى سنة ثابتة من سنن الله. . . وهي تفاوت الرزق بين الناس بين القليل والمتوسط والكثير، ذلك لأن الرزق يتأثر بمواهب الأفراد ونشاطهم، وظروف الحياة، وأنظمة المجتمع وعلاقاته، ولذلك كان الرزق متفاوتاً بين الناس منذ وجد الإنسان»[19]. هذا «التفسير» الديني لهذه الآية يوضح مدى تسويغ الواقع وتبريره بدلاً من تفسيره تفسيراً سوسيولوجياً يوضح أسباب التفاوت في الرزق بين الناس. ففي تعليقه على هذه الآية و«تفسير» الشيخ فيصل مولوي لها يقول حليم بركات: «ومع أن الشيخ مولوي يذكر عوامل «ظروف الحياة» و«أنظمة المجتمع» إلّا أنه يتجاهلها ويركز بقية تفسيره فقط على «التفاوت في مواهب الأفراد ونشاطاتهم» فيعتبر ذلك سبباً من أهم أسباب وجود الطبقات. وهذا، طبعاً، يختلف مع ما توصل إليه علماء الاجتماع (حتى علم الاجتماع البرجوازي) من أن الكثير من التفاوت في مواهب الأفراد هو نتيجة أكثر منه سبب لوجود الطبقات، فكثيراً ما يقضي الحرمان على مواهب الأفراد ويمنعهم من تنمية طاقاتهم، وكثيراً ما يتسلم أبناء الطبقات الغنية مناصب مهمة ويتمتعون بالغنى رغم النقص الهائل في مواهبهم، وكثيراً ما يحرم الموهوبون من الغنى ومن المناصب التي يستحقونها. كل ذلك لا يذكر الشيخ مولوي شيئاً منه. هل يفترض الشيخ مولوي أن أبناء الأغنياء هم أكثر مواهب من أبناء الفقراء بالسليقة؟ هل يفترض أن الأغنياء حققوا الغنى نتيجة لمواهبهم الفذة وليس نتيجة لنظام الارث ومواقع الأفراد والجماعات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟»[20].

وهناك آيات قرآنية كريمة أخرى مثل ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾[21] يوظفها الأغنياء وأصحاب الطبقات للاستفادة منها في تبرير غناهم الفاحش وتمايزهم الطبقي، وبالتالي يستمدون من الدين الوسيلة لتشريع الأوضاع الطبقية السائدة في المجتمع. حاول محمود العالم في مقالته حول «الإسلام والثورة» أن يوضح أنه، على الرغم من أن هناك تحركات جماهيرية، واجتهادات فردية تستلهم من الإسلام وعيها الوطني التقدمي المناضل في مواجهة الاستعمار والتخلف، فإن البنية الايديولوجية الرجعية التي توظف الدين لمصلحتها، لا تزال لها السيادة في إطار البنية السياسية والاقتصادية المتخلفة السائدة، تكرسها وتتكرس بها. وهذه هي الحال في أغلب البلدان العربية الاسلامية. فيرى محمود العالم، مثلاً، أن المؤسسة الدينية (مع الردة الساداتية) سرعان ما عادت من جديد لتصبح أداة للسيطرة ولترسيخ النظام القائم. ويقول العالم إنه منذ عهد غير بعيد كتب الشيخ عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر

---

(١٨) القرآن الكريم، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.
(١٩) انظر فيصل مولوي، في: الشهاب، السنة ٧، العدد ٤ (١٥ تموز/ يوليو ١٩٧٣).
(٢٠) بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ص ٢٤٠.
(٢١) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٧١.

آنذاك، حول موقف الإسلام من الغنى والأغنياء: «من الأشياء التي تستدعي الكثير من التفكير، أن عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان والزبير وطلحة رضي الله عنهم، كانوا من أصحاب الملايين، وكانوا مع ذلك من المبشرين بالجنة. ولم يكن أبو ذر أو بلال أو صهيب من المبشرين بالجنة». يقول العالم إن هذا مثال على التوظيف الايديولوجي للدين لخدمة سياسة الانفتاح الاقتصادي ومباركتها، وتبرير الغنى الفاحش الذي أخذ يتراكم في جيوب حفنة من رجالات النظام الساداتي[٢٢].

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المجتمع العربي مجتمع طبقي تزداد الفجوات فيه بين الأغنياء والفقراء بلداناً وجماعات وأفراداً، فالواقع أن عمليات التسويغ والتبرير الديني للغنى والفقر في المجتمع العربي ـ الاسلامي، ساهمت في تكون وترسيخ واستمرار الطبقية في هذا المجتمع. وعلى الرغم من فرض الزكاة على المسلمين، في السنة الثانية من الهجرة، استناداً إلى الآية القرآنية الكريمة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله، والله عليم حكيم﴾[٢٣]. إلا أن التمايز الطبقي لم يخف ولم تتحقق العدالة ولم تحل مشكلة الفقر. وفي حقيقة الأمر، عنت الزكاة لبعض المؤمنين أن التمايز الطبقي أمر شرعي وسنة ثابتة من سنن الحياة. وما حققته في حقيقة الأمر فهو أنها ساعدت على تخفيف شعور الغني بالذنب، إذ إنه قد يشعر حين يعطي الزكاة بأنه قام بواجبه تجاه الله والمجتمع، وربما رسخت في الفقير الذي يستفيد منها الشعور بالامتنان رغم ما قد تسبب للبعض الآخر من شعور بأنهم موضع تصدق وإحسان.

ج ـ الدين وعملية التمويه الايديولوجي والوعي الزائف والهروب الديني

لم يقتصر الأثر المحافظ للدين، في المجتمع العربي ـ الاسلامي على ما يضفيه من شرعية على الوضع العام القائم من جهة، وتسويغه للتمايز الطبقي من جهة أخرى، بل يلعب كذلك دوراً مهماً في عملية التمويه الايديولوجي التي تؤدي إلى حالة من الوعي الزائف وما ينتج من ذلك من هروب ديني يجذب الأفراد بعيداً عن واقعهم الاجتماعي وظروفهم الموضوعية.

لقد لاحظ الكثير من علماء الاجتماع الأوائل أمثال ماركس وڤيبر ودركايم وفرويد، رغم الاختلاف في مدارسهم الفكرية، الدور الذي يلعبه الدين في عملية التمويه الايديولوجي، وبالتالي تكوين الوعي الزائف لدى الأفراد الأمر الذي يجعلهم يعيشون حالة من الهروب الديني (الهروب إلى الدين). في هذا المجال، نرى ماركس يلخص أفكاره عن الدين في عبارته الشهيرة: «إن الدين هو أنين الكائن المضطهد، وقلب العالم عديم الرحمة، وحس الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب»[٢٤]. وهذا الأثر التخديري للدين على الأفراد هو الذي، باعتقاد

---

(٢٢) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ١٥٢.

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

(٢٤) Karl Marx and Frederick Engels, *On Religion* (New York: Schocken, 1964), p. 43.

ماركس، يحول دون مواجهتهم للواقع الموضوعي والعمل على تغيره[٢٥]. وفي تحليل ماكس ڤيبر للعلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية، أكد ڤيبر على أن الطبقات الفقيرة والمحرومة تتجه للدين كوسيلة للهروب من الظروف التي يعيشها المرء على اعتبار أن هذه الظروف ربانية بالأصل ولا قبل لهم بتذليلها.

وفي المجتمع العربي ـ الاسلامي نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه بحسب أوضاعه وحاجاته الخاصة، فيهمل بعض جوانبه ويشدد على بعضها الآخر، ويعيد تفسير مبادئه ويعطيها المعاني التي تناسبه، يعدلها أو يتقيد بأصولها، يفسرها حرفياً أو رمزياً، يزيفها قصداً أو عفوياً، يستعملها في تسويغ الواقع أو فضحه، يمارسها مهما كلفته من تضحيات ويستند إليها في تعزيز حاجاته. فالطبقة التي ينتمي إليها الفرد في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي تحدد، إلى درجة كبيرة، طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه. ففي الوقت الذي نجد فيه الطبقات الغنية المثقفة في مجتمعنا، تفسر الدين الرسمي في ضوء مصالحها وتعزيزاً لمكانتها، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبي بحثاً عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية. من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في القرى وأحياء المدينة الفقيرة المحرومة، وندرتها أو غيابها في المدن، حيث تتمركز السلطة الدينية الرسمية وسلطة الدولة. ففي دراسة سيد عويس لظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي في مصر، وجد من خلال تحليل مضمون هذه الرسائل أنها تهدف إلى تحقيق الآمال والطلبات أو تخفيف الآلام والمظالم. وهذه الظاهرة، كما يقول سيد عويس، ليست أحد رواسب الماضي السحيق المعوّقة للنهوض في المجتمع المصري، بل هي محاولة لتجاوز حالة الاغتراب أو العجز بسبب الأوضاع السائدة، حيث إن حالات القهر والظلم التي يتعرّض لها الفقراء ولا يجدون في المجتمع ومؤسساته وجماعاته وأفراده من يرفع عنهم ذلك، هي التي تدفعهم إلى اللجوء إلى مثل هذه الحلول، وليس هذا اللجوء مجرد تقليد أو عادة تنتقل من جيل إلى آخر، دون أن يكون لها مبررات في الأوضاع الاجتماعية السائدة[٢٦].

يشكل الدين الشعبي أداة من أدوات الشعب، في سعيه لحل مشكلاته المستعصية، والتعامل مع واقعه. فالطرق الصوفية، كمؤسسة من مؤسسات الدين الشعبي، التي انتشرت انتشاراً واسعاً في المجتمع العربي التقليدي والمعاصر، نشأت في واقع الأمر نتيجة لحاجات اجتماعية واقتصادية وسياسية، اقتضت الاندماج في جماعات منظمة تمكن أعضاؤها من تجاوز

---

(٢٥) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم ماركس للدين وأثره في تكوين الوعي الزائف، انظر:
Otto Maduro: «Marxist Analysis and the Sociology of Religion,» *Social Compass* (3 April 1975); «New Marxist Approaches to the Relative Autonomy of Religion,» *Sociological Analysis,* vol. 46, no. 2, pp. 359-367; *Religion and Social Conflict,* translated by Robert Barr (New York: Maryknoll, 1982), and William Mayrl, «Marx Theory of Social Movements and the Church Sect Typology,» *Sociological Analysis,* vol. 37, no. 1, pp. 19-31.

(٢٦) عويس، من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الامام الشافعي، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

عجزهم، وكردة فعل على التزمّت بصدد النصوص، والتضييق على العقل والإغراق في البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية(٢٧). ويشير قسطنطين زريق إلى أن بين الأزمات الأساسية في الحضارة الاسلامية، أزمة طريقة الوصول إلى الحقيقة، أي الأزمة بين الوحي والعقل والتجربة المباشرة. سلكت الصوفية طريقة التجربة المباشرة التي تبدأ بالزهد بأمور الدنيا، كردة فعل على الفساد الأخلاقي، وتمر في مقامات متتابعة من تطهير النفس. وبالتالي، يرى قسطنطين زريق أن الصوفية ازدهرت في الإسلام حين بدأت الطبقات النافذة تتمتع بالثروات التي نتجت عن الفتوحات الإسلامية، فأقبل عامة المسلمين على الصوفية كبديل يشدد على الزهد والتنسك والتقشف في سبيل تطمين النفس، وشددوا على أهمية المعاني الداخلية والرموز والقلب والسعادة الروحية وحب الله، من أجل ذاته وليس خوفاً من الجحيم أو طمعاً بالجنة(٢٨).

هكذا نلاحظ أن الدين يستخدمه أبناء الطبقات الفقيرة كوسيلة للتخفيف من الشكوى، وللإنسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة. لقد اعتبرت الشكوى في بعض الأوساط الدينية بأنها «كفر» لأنها شكوى من إرادة الله. هذا تماماً ما قالته إحدى شخصيات رواية زقاق المدق لنجيب محفوظ، «إذا كنا نذوق أهوال الظلام... فهذا من شر أنفسنا... لا تقل مللت: الملل كفر... ولا تتمرد على صنع الخالق. لكل حالة من حالات الحياة جمالها»(٢٩). وقد توصل البعض في ضوء هذه الايديولوجيا الغيبية إلى قناعة بأن الحاكم، إذا استمر في الحكم لمدة طويلة، رغم كل المحاولات للإطاحة به، فإن الله يحميه لسبب ما. لهذا تمكنت الطبقة الحاكمة في المجتمع العربي من أن تستعمل الدين، بما يتضمن من طائفية حيناً وايديولوجية غيبية حيناً آخر، كوسيلة فاعلة في التمويه الايديولوجي وجذب أفراد الطبقات المحرومة بعيداً عن واقعهم الاجتماعي، والتعلق بدل ذلك بعالم الآخرة.

إن مجتمعنا العربي يشهد اليوم هروباً دينياً كبيراً كتعبير عن الأزمة الخانقة التي يمر فيها. لقد تبين لغالبية أفراد المجتمع العربي حدود العقائد السياسية والاجتماعية في تحقيق أمانيهم، فراحوا يبحثون عن عقائد أخرى، وليس أفضل من الدين في هذه الأحوال، فهو يقدم حلاً ذاتياً على الأقل، يخلّص النفس من ضياعها والإنسان من تشرده الفكري، فهو عامل استقرار وأمن، يساعد على تحقيق الذات والقبول بالأمر الواقع. فنتائج الدراسات الميدانية أظهرت إقبال الكثير من أفراد مجتمعنا العربي ـ الإسلامي على ممارسة العبادات والطقوس الدينية في الوقت الذي يعزفون فيه عن المشاركة الاجتماعية والسياسية(٣٠). والواقع أن أحد التفسيرات

---

(٢٧) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب (بيروت: دار العودة، ١٩٧٨)، ص ٩١ ـ ٩٤.

(٢٨) Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization*, pp. 12-15.

(٢٩) نجيب محفوظ، زقاق المدق، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦ و٥٧.

(٣٠) أحمد جمال ظاهر، «الشباب العربي: دراسة لنموذج من شباب الأردن،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٦)، ص ٢٦ ـ ٤١، وعاطف العقلة عضيبات، «الاغتراب =

المحتملة لهذه النتائج، هو أن هنالك نوعاً من الهروب الديني (وليس تديناً)، حيث إنه من المحتمل أن غالبية الأفراد في مجتمعنا يتجهون نحو الدين، لأنهم يجدون فيه عامل استقرار وأمن ذاتي، ووسيلة للتعايش مع الواقع، في الوقت الذي يشعرون فيه بعجزهم عن المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية. فمن المعروف تاريخياً أن فترات الانحطاط السياسي والحرمان الاقتصادي في التاريخ يصاحبها إقبال ديني عند الأفراد، بحيث يفسرون الهزائم وعدم التقدم والانحطاط عن طريق إرجاعه إلى عوامل غيبية. وهي في الغالب نظرة انهزامية ومحاولة للهروب من الواقع عن طريق إرجاعه إلى قوى غيبية[٣١]، فالعديد من علماء الاجتماع، من أمثال ماركس وفيبر ودركايم وبيرجر وغيرهم، أكدوا أن الحرمان الاجتماعي والاقتصادي يعمل على زيادة الولاء الديني عند الأفراد[٣٢]. والواقع أن اتجاه الأفراد في مجتمعنا نحو ممارسة العبادات والطقوس الدينية، في الوقت الذي يعزفون فيه عن المشاركة الاجتماعية والسياسية يؤكد العلاقة العكسية بين الهروب إلى الدين من جهة والمشاركة الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، فكلما تزايد هروب الفرد الديني، قل نشاطه السياسي والاجتماعي[٣٣].

وقد استخدم ماركس مفهوم الاغتراب لتحليل الوعي الزائف الذي يعمل الدين على تكوينه لدى الأفراد في المجتمع. فاللجوء إلى قوى غيبية أو الهروب إلى الدين (الهروب الديني)، للتعامل مع الواقع الموضوعي، هو في نظر ماركس انعكاس للوعي الزائف المتكوِّن لدى الأفراد في المجتمع. فالهروب الديني يعتمد في حقيقة الأمر على إخفاء الحاجة والمصدر الأساسي للصراع الطبقي في المجتمع. ولذلك، فإن المجتمع الذي يستطيع التخلص من الوهم الديني هو الذي يستطيع فقط، تأسيس نفسه على حقيقة هذا العالم. فانتشار الوهم الديني في المجتمع هو الذي يخفف من الألم والحزن الناتج من الحرمان الاقتصادي والاجتماعي، وبالتالي يعمل الوهم الديني على تبديد النزعة والحرارة التي يمكن أن تعمل على إحداث التغير الثوري في المجتمع[٣٤].

لقد وضع المؤمن الكثير من نفسه في الدين وأسقط ذاته على معبوداته، فأصبحت المؤسسة الدينية قوية، فيما أصبح هو عاجزاً فقيراً، حتى في صلب نظرته إلى حياته وتحديد معناها. انه مثقل بالتقاليد الدينية التي ترسخت في عصور التخلف، إذ أصبحت المؤسسة الدينية خارجة عن حياته ومستقلة عنه ومتعالية عليه وضده... بسبب كل ذلك وغيره يغترب

= وصراع القيم في محيط الشباب العربي: دراسة ميدانية،» ورقة قدّمت إلى: جامعة محمد الخامس ومنتدى الفكر العربي، ندوة الشباب العربي وهموم المجتمع في العالم المعاصر، المغرب، ١٩٨٧.

(٣١) Michael Hill, *A Sociology of Religion* (London: Heinemann, Educational Books, 1980), pp. 205-227.

(٣٢) Dale Wimberley, «Socioeconomic Deprivation and Religions Salience: A Cognitive Behavioral Approach,» *Sociological Quarterly*, vol. 25 (Spring 1984), pp. 223-224.

(٣٣) Habib Hamam, «A Measure of Alienation in a University Setting,» (Unpublished Thesis, American University of Beirut, 196[illegible]

(٣٤) Karl Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right,» in: Thomas Bottomore, *Early Writings* (New York: McGraw-Hill, 1964), pp. 43-59.

الإنسان المعاصر في الدين، كما يمارس في الحياة اليومية وينتقل من موقع القدرة إلى موقع العجز، ومن الإبداع إلى التقليد، ومن المركز إلى الهامش. ومع أنه قد يساهم في التحرر من التسلط الخارجي والصراع في سبيل الاستقلال، وقد يشكل هوية ومنطلقاً لحركات سياسية اصلاحية معارضة، فهو في أوضاعه الحالية غير قادر على تشكيل حركة إنقاذ ثورية، لأن الثورة تقصد بالدرجة الأولى تجاوز حالة اغتراب الإنسان لا ترسيخ هذا الاغتراب[٣٥].

لقد تركز الحديث حتى الآن على الوجه المحافظ للدين، فحاولنا توضيح كيف يعمل الدين في المجتمع العربي ـ الاسلامي على إعاقة عملية التغير الاجتماعي، وذلك من خلال إضفائه للشرعية المقدسة على الوضع العام القائم، وتسويغه للتمايز الطبقي، وتشكيله للوعي الزائف لدى الأفراد في المجتمع. إن هذا الوجه المحافظ للدين يعكس شكلاً واحداً من أشكال العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي، وفي الحقيقة، لا يمكن فهم طبيعة هذه العلاقة دون معالجة الوجه الآخر للدين وهو الوجه التغييري ـ الثوري الذي يعكس شكلاً آخر ومكملاً من أشكال هذه العلاقة.

٢ ـ الدين كمحرك لعملية التغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي

يقول عالم الاجتماع العربي سعد الدين ابراهيم «إن الدين الإسلامي ـ كمعظم الديانات السماوية العظمى ـ له في الممارسة وجهان: أحدهما يركز على الغيبيات والسلفية ويقاوم التغير، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة، وبذلك يصبح قوة في أيدي أنظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب. . والوجه الآخر في الممارسة هو الإسلام الثوري الذي يركز على الأصالة والعدالة والتقدم، ويذكي المقاومة ضد الاستغلال الداخلي، وضد الاستعمار والهيمنة الأجنبية، وبذلك يصبح قوة في أيدي الشعوب»[٣٦].

لقد حاولنا في الجانب الأول من هذه الدراسة تحليل الوجه المحافظ للدين، موضحين الكيفية التي من خلالها يعمل الدين الإسلامي في المجتمع العربي على مقاومة التغير الاجتماعي، وبالتالي المحافظة على الوضع القائم. ولكن، طالما أن الدين الاسلامي يتصل بالواقع الاجتماعي اتصالاً عضوياً، ويفسره المؤمنون من مواقعهم الخاصة، كان من الطبيعي أن تنشأ، إلى جانب ثقافة الإتباع والثبات وحركات التسويغ والاستسلام، ثقافات وحركات تشجع وتعمل على التغيير والإصلاح الإجتماعي، فالدين يعتبر صرخة المضطهدين حيث يمكن استخدامه لتحريك الجماهير من أجل تحقيق أهداف التغيير. وفي الأسطر التالية سنحاول توضيح الآليات والظروف التي يعمل من خلالها الدين الإسلامي في المجتمع العربي كعامل أساسي في عملية التغيير الاجتماعي، مركزين تحليلنا على الحركات الدينية ـ الاجتماعية ذات الطابع التغييري والاصلاحي.

---

(٣٥) بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣٦) سعد الدين ابراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

التغير الاجتماعي من خلال الحركات الدينية ـ الاجتماعية

لقد افترضنا في هذه الدراسة أن الحركات الاجتماعية والمحاولات التغييرية التي شهدها مجتمعنا العربي خلال مراحله المختلفة، لم تستطع بأي حال من الأحوال الاستقلال عن المؤسسة الدينية. فإما أن تكون هذه الحركات الاجتماعية والمحاولات التغييرية دينية بالأصل، أو حركات لا يغلب عليها الطابع الديني، ولكنها توظف الرموز والمؤسسة الدينية لتحقيق أهدافها. فمنذ انتهاء الخلافة الراشدة، واستقرار الحكم للأمويين، والمجتمع العربي ـ الاسلامي يفرز حركات دينية ـ اجتماعية رافضة للواقع الاجتماعي المعاش ومحاولة العودة بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي كان سائداً أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين. بعض هذه الحركات تعثر أو فشل، بعد الاندفاعة الأولى (مثل الخوارج والقرامطة)، وبعضها تحول إلى فرق مذهبية دائمة لا تزال تعيش معنا إلى الوقت الحالي (مثل الشيعة والدروز)، والبعض الآخر من هذه الحركات نجح في الاستيلاء على السلطة في قلب الدولة العربية ـ الإسلامية (مثل العباسيين) أو في أجزاء كبيرة منها (مثل الفاطميين والمرابطين والموحدين).

وفي القرنين الأخيرين، شهد المجتمع العربي العديد من هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي استطاعت أن تصل إلى الحكم (مثل الوهابية في الجزيرة العربية والسنوسية في المغرب العربي الكبير والمهدية في وادي النيل).

وفي المرحلة المعاصرة، لا تزال حركة «الاخوان المسلمين»، كحركة دينية اجتماعية، تناضل في مصر والسودان والمشرق العربي لتحقيق رؤيتها المثالية في صياغة المجتمع الفاضل. ونلاحظ كذلك أن العامل الديني لعب دوراً أساسياً في معظم الحركات الوطنية ضد الاستعمار الحديث والهيمنة الأجنبية في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي. وحتى القادة أو الزعماء غير الدينيين بالأصل، والذين حاولوا التسريع في عملية التحديث، مثل جمال عبد الناصر وأيوب خان، شعروا بضرورة استخدام الرموز الدينية من جهة والمؤسسة الدينية من جهة أخرى لتحقيق أهدافهم. على الرغم من أننا سنعود إلى الحديث عن بعض هذه الحركات من حين إلى آخر، إلّا أن المهم من منظورنا السوسيولوجي ليس وصف هذه الحركات بحد ذاتها[٣٧]، بل تحديد الظروف الاجتماعية التي تفرز هذه الحركات من جهة ومدى نجاح هذه الحركات في تحقيق أهدافها التغييرية من جهة أخرى.

إن التحليل الدقيق لهذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها مجتمعنا العربي ـ

---

(٣٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الاسلامي، انظر: Mohammed Ayoob, ed., *The Politics of Islamic Reassention* (London: St. Martin's Press, 1981); Ali Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger Publishers, 1982); Ira Lapidus, *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1983), and Hrair Dekmejian, *Islam in Evolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985).

الاسلامي، خلال فتراته التاريخية المختلفة يمكن أن يقودنا إلى عدد من التعميمات المهمة بخصوص هذه الحركات.

التعميم الأول، يتعلق بالهدف الذي كانت هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي شهدها مجتمعنا العربي ـ الإسلامي خلال مراحله المختلفة، تسعى إلى تحقيقه. فالهدف الأساسي لهذه الحركات كان ولا يزال ينحصر في محاولة العودة بالمجتمع العربي ـ الاسلامي إلى النموذج الذي وجد في صدر الإسلام، أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين.

وكلما تقدمت الأزمنة بالعرب المسلمين، زادوا في إضفاء المثالية على تلك الحقبة التاريخية، التي لم تتجاوز نصف قرن، وألهمت سيرتها خيال ووجدان الرافضين للواقع المعاش إلى المجتمع الفاضل. وهذا الهدف الذي تسعى لتحقيقه هذه الحركات كان ولا يزال يستمد شرعيته وتبريره من الإيمان الراسخ لدى منظري وقادة هذه الحركات من جهة، وغالبية المسلمين من جهة أخرى، بأن الإسلام نظام حياة شامل يصلح لكل زمان ومكان. لذلك كانت هذه الحركات تصرّ على أسلمة المجتمع، وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودولة، وعلى تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

هذا الهدف المعلن للحركات الدينية ـ الاجتماعية ساعدها ولا يزال يساعدها على التغلغل في القطاعات الاجتماعية المختلفة، وبالتالي على تكوين قاعدة اجتماعية واسعة تحركها لمواجهة الأنظمة القائمة والعودة بالمجتمع الاسلامي إلى منابعه الأصلية. والمتتبع للأسماء التي تتخذها الحركات الدينية ـ الاجتماعية المعاصرة، يلاحظ بوضوح هدف هذه الحركات المتمثل بالعودة بالمجتمع إلى النموذج الذي وجد في صدر الإسلام. فمثلاً من الأسماء التي تتخذها هذه الحركات: البعث الاسلامي، الصحوة الاسلامية، احياء الدين، الأصولية الاسلامية وغيرها[٣٨].

إن القائمين على هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالتساؤل حول إمكانية العودة إلى الأصول (النظام الاسلامي الأول)، رغم الاختلاف الشاسع في طبيعة الواقع في هذا الزمن الراهن، عنه في عصر الإسلام الأول. ولذلك يمكن الزعم بأن أزمة هذه الحركات تكمن في اعتبارها أنه يمكن العودة إلى الأصول، بصرف النظر عن التباين الواضح بين الواقع الاجتماعي في صدر الإسلام والواقع الاجتماعي الذي انبثق عبر المراحل التاريخية المختلفة، وتعيشه المجتمعات الاسلامية المعاصرة[٣٩].

إلى جانب هذا الهدف الأساسي للحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي شهدها ولا يزال

(٣٨) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركات وأسمائها، انظر: حسن حنفي، «الحركة الاسلامية المعاصرة،» الوطن، ١٩٨٢/١١/٢٠.

(٣٩) انظر: «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة،» في: حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٨٣ ـ ١٨٦.

يشهدها مجتمعنا العربي، والمتمثل في رفض الواقع المعاش والعودة إلى المجتمع الفاضل، شهد المجتمع العربي ـ الإسلامي حركات دينية رافضة للواقع المعاش أيضاً، ولكنها تواقة إلى الإنسان الفاضل فقط، حتى لو بقي الواقع المحيط بها مدنساً. والمقصود هنا حركات التنسك والزهد والاعتزال والتصوف والهجرة. هذا النوع من الحركات، على الأقل في صورته النقية، كان، ولا يزال، يسعى للخلاص الفردي، من خلال النزوع إلى التسامي الروحي فوق الماديات الدنيوية. ورغم ما يبدو من اختلاف بين هذين النوعين من الحركات الدينية، فإن ما يجمعهما، كما يرى سعد الدين ابراهيم هو أكثر مما يفرقهما. فكلاهما يرفض الواقع المدنس، وكلاهما يسعى للبديل المقدس. كل ما في الأمر أن أحدهما يحاول بديلاً جماعياً، والآخر يحاول بديلاً فردياً للخلاص، وكثيراً ما يتراوح الأفراد المنضمون في هذه الحركات بين هذا وذاك. فكل من السيد محمد أحمد المهدي والشيخ حسن البنا، بدأ في طريق صوفية وانتهى بقيادة حركة دينية سياسية اقتحامية(٤٠).

أما التعميم الثاني الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها، ولا يزال يشهدها مجتمعنا العربي ـ الإسلامي، فيتعلق بالظروف التي تنشأ من خلالها هذه الحركات، حيث يمكن القول إن هذه الحركات كانت، ولا تزال، تظهر كردة فعل لحالة أزمة حادة وعامة على المستوى الاجتماعي. صحيح أنه قد تختلف طبيعة الأزمة هذه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وقد تأخذ أشكالاً مختلفة، إلا أن وجود أزمة حادة وعامة من نوع معين كان، ولا يزال، الشرط الضروري اللازم لظهور واندفاع الحركات الدينية ـ الاجتماعية ذات الطابع التغييري.

يلاحظ خلال التاريخ العربي ـ الاسلامي أن ظهور الحركات الدينية الاجتماعية كان، ولا يزال، مرتبطاً بفترات الاضطراب الحاد التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهدداً. لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية، ولا تزال، بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة، التي شهدها، ولا يزال يشهدها، مجتمعنا العربي ـ الإسلامي(٤١). فمثلاً، الأزمة الخلقية التي مر بها المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال فترة حكم معاوية بن أبي سفيان، هي التي مهدت الطريق للخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي عمل على إعادة توجيه الحكم بما يتفق والمبادىء الإسلامية، الأمر الذي أكسبه لقب أول مجدد في الإسلام(٤٢). والأزمات المتتالية التي مر بها المجتمع العربي ـ الاسلامي كانت تفرز حركات دينية ـ اجتماعية نجح بعضها في الاستيلاء على السلطة كما ذكرنا آنفاً مثل العباسيين

---

(٤٠) سعد الدين ابراهيم، مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ٥٥.

(٤١) Hrair Dekmejian, «The Anatomy of Islamic Revival and the Search for Islamic Alternatives,» *Middle East Journal*, vol. 34, no. 1 (Winter 1980), pp. 2-6.

(٤٢) Abul-Ala Maududi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1963), pp. 45-50.

والفاطميين والمرابطين والموحدين. والبعض الآخر فشل بعد الاندفاعة الأولى، مثل الخوارج والقرامطة، بينما تحول البعض الثالث من هذه الحركات إلى فرق مذهبية دائمة لا تزال تعيش معنا إلى الوقت الراهن مثل الشيعة والدروز[٤٣].

ونتيجة لتتالي الأزمات على المجتمع العربي ـ الاسلامي مع نهايات الحكم العثماني، ظهر العديد من الحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي حاولت إصلاح المجتمع روحياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً. ومن أهمها الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، التي أسسها وقادها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) الذي دعا إلى العودة إلى الإسلام الصحيح، كما طبق في الصدر الأول له، أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين. فالحركة الوهابية كانت حركة دينية ـ ثورية أكدت على أهمية تصحيح العقيدة الإسلامية، وتطهير المجتمع من كل العادات غير الإسلامية والبدع الصوفية. وهناك أيضاً الحركة السنوسية في المغرب العربي الكبير التي أسسها وقادها محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، والتي ظهرت كردة فعل للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية لتلك الفترة، وكان هدفها تحقيق العمل على استعادة حالة الصفاء الأولى للإسلام، وتحقيق تماسك الدولة الاسلامية ووحدتها، ووضع حد للتأثيرات المتزايدة للاستعمار الأوروبي في الوطن العربي. ومن الحركات المهمة أيضاً الحركة المهدية (١٨٧٩ ـ ١٨٩٨) في وادي النيل، والتي أسسها وقادها محمد أحمد المهدي، الذي أعلن نفسه «الشخص المنتظر»، وكانت حركة دينية ـ ثورية قوية استلهمت شرعيتها من الأصول والسلف الأول، وبدأت تتحدى السلطة المصرية في السودان آنذاك التي كانت قد ضعفت وفسدت في ذلك الوقت. ونجحت الثورة المهدية أخيراً في اقتلاع النفوذ المصري من السودان عام ١٨٨١، وكونت دولة وطنية ـ إسلامية بزعامة المهدي، استمرت في الحكم إلى أن نجحت بريطانيا، بعد مقاومة عنيفة من المهديين، في احتلال السودان عام ١٨٩٩[٤٤].

إضافة إلى هذه الحركات ظهر الكثير من المصلحين الدينيين الذين اعتبروا أن المجتمعات العربية ـ الإسلامية في وضعها الراهن، مجتمعات مأزومة ولا علاج لها إلا بالعودة إلى القرآن، ونقاء الإسلام الأول، وكان الهاجس الأهم في تفكير المصلحين المسلمين من أمثال رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، وغيرهم ممن تأثروا بهم وتابعوا رسالتهم، هو تكييف الإسلام مع الواقع

---

(٤٣) لمزيد من التفاصيل حول الأزمات المختلفة التي قادت إلى الحركات الدينية ـ الاجتماعية في المجتمع العربي ـ الاسلامي، انظر:

Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, pp. 9-23, and Philip Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10th ed. (London: Macmillan, 1970).

(٤٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحركات الثلاث (الوهابية، السنوسية والمهدية)، انظر:

R. Stephen Humphreys, «The Contemporary Resurgence in the Context of Modern Islam,» in: Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*.

الجديد وفقاً لحاجات العصر، بالعودة فيه إلى منابعه الأصلية. ومع أن هذا التيار سعى للإصلاح ودخل في صراع مع العلماء والمؤسسة الدينية التقليدية، ودعا إلى اشراك الشعب في الحكم، وحاول التوفيق بين الدين والعلم، إلاّ أن انطلاقه من موقع ديني بحت جعله يتجه إلى الماضي بدلاً من اتجاهه إلى المستقبل(٤٥).

وعلى الرغم من فشل المصلحين المسلمين في تأسيس حركة سياسية منظمة، فإن التيار الفكري الذي أحدثوه ساهم في ظهور منظمات وحركات دينية عدة، من أهمها حركة «الاخوان المسلمين» التي أسسها حسن أحمد البنا في مصر عام ١٩٢٨ وبشر بمبادئها في أوساط الطبقة الوسطى والسفلى والعمال والفقراء. وفي المرحلة المعاصرة ونتيجة للأزمات التي يعانيها المجتمع العربي ـ الاسلامي، وبخاصة تلك المتعلقة بشرعية الأنظمة الحاكمة وفشلها في الدفاع عن دار الإسلام ضد أعدائه، وظهور خلل في القيم والحياة الثقافية عامة، وغياب الديمقراطية، وطغيان النزعة الاستهلاكية من جهة، وفشل تجارب الحركات القومية والاشتراكية حتى الآن من جهة أخرى، انطلقت الحركات الدينية ـ الاجتماعية، وفي طليعتها حركة «الاخوان المسلمين» في كل من مصر والسودان والمشرق العربي، تناضل من أجل استبدال الوضع القائم «على أساس أنه جاهلية جديدة»، ولتحقيق رؤيتها المثالية في صياغة المجتمع الاسلامي الفاضل. ومن المؤكد أنه في ظل الظروف البالية والقلقة التي يعيشها الآن مجتمعنا العربي ـ الاسلامي، فإن نشاط الحركات الدينية الاجتماعية مستمر لمواجهة هذه الظروف. ففي ظل محاصرة الدولة القطرية للتيارات الوطنية والليبرالية والقومية واليسارية، والتضييق على دعاتها وتنظيماتها، ستظل الساحة شبه خالية أمام الحركات الدينية ـ الإجتماعية، وسيملأ فكرها وتنظيماتها الفراغ القائم. في هذا المجال يرى سعد الدين ابراهيم أن الإسلام الثوري للجيل الحالي من أبناء الطبقة الوسطى الصغيرة في الأمة العربية، هو المكافىء الوظيفي للقومية العربية منذ جيل مضى كما أنه مكافىء للوطنية المناهضة للاستعمار منذ جيلين سبقا على الطريق(٤٦).

أما التعميم الثالث الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل هذه الحركات فيتعلق بالقيادة الكارزمية (الملهمة) فالمحلل لهذه الحركات يجد أنها عملت على بلورة نفسها وحاولت تحقيق أهدافها، من خلال قيادة كارزمية ملهمة وملتزمة بأحداث نقلة روحية أو ثورية للمجتمع. لذلك، فالقيادة الكارزمية كانت، ولا تزال، شرطاً مصاحباً لمعظم، إن لم يكن لجميع، الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي ظهرت في التاريخ العربي ـ الاسلامي.

ولقد خصص ماكس ڤيبر جزءاً كبيراً من أعماله لتوضيح دور الكارزما كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعي. فالكارزما صفة خاصة لشخصية الفرد، وبفضلها يتميز عن أقرانه

---

(٤٥) لمزيد من التفاصيل حول الحركات الاصلاحية الدينية الحديثة، انظر: حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩.

(٤٦) ابراهيم، مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ٣٢٩.

العاديين، ولهذا يعامل على أنه يملك قوى فوق طبيعية أو فوق إنسانية أو على الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة. وعلى أساس هذه الصفات أو القوى، فإن الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر إليه على أنه قائد(٤٧). والقيادة الكارزمية أو الملهمة، كما يذكر ڤيبر، لها سمتان أساسيتان: أولاً أنها دعوة إلى العنصر غير العقلي في الطبيعة الإنسانية؛ ثانياً، تتسم بكونها خارجة عن الطبيعة العادية. ولهذا، فهي تعارض بشدة كلاً من السلطتين البيروقراطية والتقليدية. هاتان السمتان تجعلان من الكارزما، كما يقول ڤيبر «القوة الثورية المتميزة في التاريخ الانساني»(٤٨).

والقائد الكارزمي «راديكالي» بطبيعته، فهو يحاول دائماً تحدي نسق القيم الثابت، وذلك بمعالجة جوهر المشكلة، ومن أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمي جديد لإحداث التغير الاجتماعي، يرى ڤيبر أن المصلحة المادية لا تكفي لخلق أو تفسير ذلك. ما يحتاج إليه، كما يرى ڤيبر، هو قوة روحية وكارزما دينية، وعند بروز الكارزما يكون هناك دائماً دعوة إلى نشر قيم جديدة واحساس برفض الماضي ووعد وأمل في المستقبل(٤٩). فالأنبياء بما يتمتعون به من قوة كارزمية يستطيعون أن يحركوا الأفراد والأحداث، بحسب الاتجاه الذي يريدونه، فالأنبياء يدعون أنهم يملكون الحقيقة الدينية للخلاص من خلال قدرتهم الذاتية على استقبال الوحي الإلهي. وهم بهذا يملكون رسالة روحية تميزهم عن غيرهم من البشر. ولعل الاعتقاد في امتلاك أولئك الأنبياء رسالة روحية هو الذي ساعد على تفتيت التقاليد في المجتمعات التقليدية. ولعل خير مثال على دور النبي في التغير الاجتماعي هو النبي محمد (ص) وظهور الإسلام. فقد كانت الجزيرة العربية قبل الإسلام، باستثناء مكة كمركز تجاري، مجموعة من القبائل المحاطة بالامبراطوريتين البيزنطية والفارسية. وبفضل قيادة الرسول (ص) توحدت هذه القبائل وظهرت امبراطورية اسلامية، هزت فيما بعد كلاً من الحضارتين البيزنطية والفارسية. وامتد الاسلام في كل الأنحاء ليصنع نظاماً اجتماعياً جديداً، استمدت دعائمه من القانون والقيم الاسلامية.

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا المفهوم للقيادة الكارزمية ودورها في عملية التغير الاجتماعي، فيمكن القول إن الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها التاريخ العربي ـ الاسلامي خلال فتراته المختلفة، بلورت نفسها وحاولت تحقيق أهدافها من خلال قيادات كارزمية. فالقيادة الكارزمية كانت مصاحبة لجميع هذه الحركات، بحيث تعمل على إلهام الأفراد وتحريكهم لتحقيق الأهداف المنشودة لهذه الحركات. فمثلاً، عمر بن عبد العزيز، وعبيد الله المهدي، وابن حزم الأندلسي، وصلاح الدين الأيوبي، وتقي الدين بن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد أحمد المهدي، وجمال الدين

---

(٤٧) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization,* translated by A. Henderson and Talcott Parsons (Glencoe, Ill.: Free Press, 1964), pp. 358-359.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا وغيرهم يمكن اعتبارهم نماذج للقيادات الكارزمية التي صاحبت وبلورت الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها المجتمع العربي ـ الاسلامي، خلال فتراته التاريخية المختلفة. لقد استطاع هؤلاء القادة الكارزميون أن يلعبوا دوراً أساسياً في إلهام الأفراد التابعين لهم وتحريكهم، من أجل بلورة وتحقيق أهداف الحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي عملوا على قيادتها، وذلك من خلال قدراتهم الخاصة على توضيح الهدف من التغيير المنشود وضرورته، ودفع وتوجيه أتباعهم لتحقيقه. فأتباع القائد الديني ذي الشخصية الكارزمية يشعرون بنوع من التسامي والقوة من خلال علاقتهم به وارتباطهم فيه. وهذا الشعور يساعد على توحيد الأتباع، وبالتالي يعطي الحركات الدينية ـ الاجتماعية الزخم اللازم لتحقيق أهدافها(٥٠).

نلاحظ من خلال العرض السابق أن الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال فتراته التاريخية المختلفة، كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل في محاولة العودة بالمجتمع العربي ـ الاسلامي إلى الجذور الاسلامية والأساسيات التي طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة (التعميم الأول)، وأنها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الحادة التي كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربي ـ الإسلامي (التعميم الثاني). وأخيراً لاحظنا أن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة كارزمية (التعميم الثالث). وعلى الرغم من هذا التشابه بين الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي ظهرت خلال التاريخ العربي ـ الإسلامي، فإن هناك بعض الاختلافات المهمة فيما بينها، وبخاصة من حيث المحتوى الإيديولوجي ونموذج التطبيق. وهذه الاختلافات كانت ناجمة بالدرجة الأولى عن خصوصية الأزمات الاجتماعية التي كانت هذه الحركات تحاول مواجهتها. فخصوصية الأزمة التي كانت تواجه المجتمع العربي ـ الإسلامي كانت تحدد، وإلى درجة كبيرة، المحتوى الإيديولوجي للحركة والنموذج المناسب للتطبيق(٥١).

فالانحطاط الخلقي مثلاً، الذي ساد المجتمع العربي ـ الإسلامي خلال فترة حكم الخليفة العباسي المأمون، هو الذي حدد طبيعة المحتوى الايديولوجي لحركة المعارضة الأصولية التي قادها أحمد بن حنبل، والمتمثلة في العودة إلى الجذور الإسلامية. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الحركة الوهابية التي قادها محمد بن عبد الوهاب، حيث تحدد دافعها ومضمونها الايديولوجي في العودة إلى الأصول الإسلامية، من خلال حالة الانحلال الخلقي التي كان يعيشها المجتمع العربي ـ الإسلامي في شبه الجزيرة العربية. وفي الوقت الذي كانت فيه هذه الحركات التي قادها أحمد بن حنبل ومحمد بن عبد الوهاب تحاول التجديد الداخلي

---

(٥٠) Hrair Dekmejian and M.J. Wyszomirski, «Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, no. 2 (1972).

(٥١) Fazlur Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» in: Welch Alford and Pierre Cachia, eds., *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), pp. 318-323.

الأصولي، نجد أن خصوصية الأزمة (ببعديها الداخلي والخارجي) التي واجهت المجتمع العربي - الاسلامي في نهاية فترة الخلافة العباسية حددت المضمون الايديولوجي لحركة ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٧٣ هـ) الأصولية، والمتمثل في الإصلاح الداخلي من جهة والدفاع الخارجي ضد التتار من جهة أخرى.

إن التوسع الأوروبي والتأثير الثقافي خلال القرن التاسع عشر خلقا ظروفاً وأزمات جديدة حددت إلى درجة كبيرة المضامين الايديولوجية للحركات الدينية - الاجتماعية التي ظهرت في هذه المرحلة. فالحركة السنوسية في المغرب العربي بدأت كحركة دينية تبشيرية، ولكنها سرعان ما تحولت كحركة دينية - عسكرية إلى محاربة الايطاليين، بعد فشل الدولة العثمانية في الدفاع عن البلدان العربية في شمال افريقيا. وفي السودان نلاحظ أن الأوضاع والأزمات الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عن الحكم العثماني من جهة، وحالة الهيمنة الاستعمارية للمصريين والأتراك والبريطانيين على السودان من جهة أخرى، حددت المضمون الايديولوجي للحركة المهدية، المتمثل في تخليص السودان من هذه الأزمات الداخلية والهيمنة الخارجية. وبهذا نرى أن الحركات السنوسية والمهدية كحركات دينية اجتماعية كانت محاولات لمواجهة الأزمات الداخلية في كل من المغرب العربي والسودان من جهة ولمواجهة الاستعمار الأوروبي من جهة أخرى.

أما في مصر ونتيجة للهيمنة السياسية والثقافية الأوروبية، واختلاف الظروف والأزمات الاجتماعية والسياسية، ظهرت حركات دينية - اصلاحية كتلك التي قادها محمد عبده، والتي تقوم ايديولوجيتها على محاولة الاستفادة من الأفكار الغربية وأسلمة المجتمع العربي وفقاً لحاجات ومقتضيات العصر الجديدة. ونتيجة لاستمرار الاستعمار الغربي، وتراكم الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ظهرت حركة «الاخوان المسلمين» التي قادها حسن البنا فيما بين الحربين محاولة أسلمة المجتمع والعودة به إلى منابعه الأصلية.

وبعد فترة من التراجع في نشاط الحركات الدينية - الاجتماعية في مجتمعنا العربي - الإسلامي، نتيجة لنشاط الحركات القومية، عاد نشاط هذه الحركات (الحركات الدينية - الاجتماعية) إلى الظهور وبقوة، بخاصة بعد هزيمة عام ١٩٦٧. واليوم، ونتيجة لحالة التردي العامة التي يشهدها المجتمع العربي - الاسلامي وفي ظل محاصرة التيارات الوطنية والليبرالية والقومية واليسارية والتضييق على دعاتها وتنظيماتها، فإن الساحة ستظل شبه خالية أمام الحركات الدينية - الاجتماعية، وسيملأ فكرها وتنظيماتها الفراغ القائم.

إن محاولة تقويم الدور الذي لعبته الحركات الدينية - الاجتماعية في مجتمعنا العربي - الإسلامي لغاية الآن والدور الذي يمكن أن تلعبه مثل هذه الحركات في المستقبل، تقودنا إلى الملاحظات التالية: لقد كانت الحركات الدينية - الاجتماعية التي شهدها مجتمعنا العربي - الاسلامي حتى الآن بمثابة آليات اجتماعية - سياسية ساعدت على التجديد من جهة، والمحافظة على المجتمع الاسلامي من الاهتراء الداخلي والتهديد الخارجي من جهة أخرى.

إضافة إلى ذلك، أضفت هذه الحركات الكثير من الحيوية السياسية والروحية على التاريخ الاجتماعي العربي ـ الاسلامي، وقد نجح بعضها في تحقيق مشروعات توحيدية جزئية. ولكن، على الرغم من ذلك، لم تنجح أي من من هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية التي شهدها مجتمعنا العربي ـ الاسلامي في تحقيق هدفها المنشود، وهو استعادة المجتمع الفاضل طبقاً للنموذج الذي وجد في صدر الإسلام، أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين.

وما نجح منها في الوصول إلى الحكم، بدعوى استعادة المجتمع الفاضل، كان، بفعل قوانين التاريخ والاجتماع، يعمل على اعادة خلق واقع اجتماعي لا يختلف كثيراً عن الواقع الاجتماعي الذي سبقه. ومن ثم تنشأ حركات رفض واحتجاج جديدة، تنقب في النصوص القرآنية وفي السنة النبوية وفي السيرة الراشدية، وتنسج رؤية مثالية جديدة، تقدمها كبديل مقدس لـ «الواقع المدنس» الذي يحيط بها. ولذلك، فإن استمرار ظهور الحركات الدينية ـ الاجتماعية في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي كتلك التي ظهرت في الماضي لن ينجح في تحقيق الهدف المنشود في استعادة المجتمع الفاضل طبقاً للنموذج الذي ساد في صدر الإسلام، أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين، وبالتالي لن ينجح في تحقيق ثورة اجتماعية ـ سياسية ـ اقتصادية في المجتمع العربي المعاصر.

إن التاريخ العربي ـ الإسلامي برمته يشهد على استحالة الرجوع إلى الوضع الذي كان قبل العام الأربعين للهجرة، وجميع المحاولات للعودة إلى بدء عهد الدعوة الإسلامية أو إلى مزج الزمن بالروحي مصيرها الفشل في يومنا هذا، كما كان حالها بالأمس، وكما ستكون غداً. ففي حقيقة الأمر، أنه منذ حكم معاوية بن أبي سفيان لم يحصل سوى تبرير بُعدي لأشكال غيرّ اسلامية في الحكم. وبالنسبة إلى مثل هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية في المجتمعات العربية ـ الإسلامية، ستبقى المشكلة قائمة حول كيفية التوفيق بين الشريعة الإسلامية (التي لا نزال نعتقد أنها صالحة لكل زمان ومكان) وبين تنظيم المجتمع الحديث ومقتضيات العصر الحاضر. فالسؤال المطروح سيبقى: إلى أي مدى يمكن (وبصورة عملية ومعقولة) التوفيق بين موقف الشريعة الاسلامية من قضايا متعددة مثل تعدد الزوجات، والاختلاط بين الجنسين، وحقوق الأقليات، والضرائب التي يجب أن تدفع من غير المسلمين، وتقسيم العالم إلى دار السلام ودار الحرب، والدعوة المقدسة للجهاد، وعقوبة الإعدام، ومنع الربا من جهة، وبين ظروف تنظيم المجتمع الحديث ومقتضيات العصر الحالي من جهة أخرى؟

الخلاصة

حاولنا في هذه الدراسة استخدام المنهج السوسيولوجي لتحليل طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي. لقد اتضح لنا أن فهم هذه العلاقة لا يمكن أن يتم في معزل عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي مر، ويمر، بها مجتمعنا العربي ـ الاسلامي خلال فتراته التاريخية المختلفة. لقد كان واضحاً أن الدين الاسلامي في مرحلته التأسيسية الأولى شكل ثورة نقلت المجتمع العربي في شبه الجزيرة

العربية نقلة نوعية، من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة ذات عقيدة جديدة ونظام اجتماعي جديد أقيم على أساسها امبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الإنساني. ولكن هذه الثورة تحولت مع الوقت إلى مؤسسة ومملكة، وذلك خلال أقل من أربعين سنة، أي منذ بدء العهد الأموي. ومن هنا بدأ الدين الإسلامي يوظف لخدمة أهداف هذه المؤسسة، وأصبح بالتالي، وسيلة مهمة للمحافظة على الأوضاع القائمة ومقاومة محاولات التغيير الاجتماعي. وفي تحليلنا لهذا الوجه المحافظ للدين الإسلامي، تبين لنا أن هناك ثلاث آليات مهمة يعمل الدين الإسلامي من خلالها على المحافظة على الوضع القائم، وبالتالي على اعاقة محاولات التغيير الاجتماعي في مجتمعنا العربي ـ الإسلامي. هذه الآليات تنحصر في عملية اضفاء الشرعية المقدسة على الوضع العام القائم، وفي عملية تسويغ الفقر والغنى في المجتمع (تسويغ التمايز الطبقي)، وأخيراً، في عملية التمويه الإيديولوجي وما ينتج منها من وعي زائف بالفرد إلى الهروب الديني.

إضافة إلى هذا الوجه المحافظ للدين الاسلامي، فقد لاحظنا أن هناك وجهاً ثورياً يتضمن أبعاداً تتحدى الوضع القائم وتساعد على تغييره. فالدين الاسلامي كان يمثل صرخة المضطهدين، حيث إن معظم الحركات الاجتماعية ـ الثورية ذات الطابع التغييري والإصلاحي، كانت، ولا تزال، حركات دينية تنبع من أزمات الواقع الاجتماعي وتتحداه، وتعمل على تغييره. ولقد توصلنا من خلال تحليلنا لهذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية ذات الطابع التغييري والاصلاحي التي شهدها التاريخ العربي ـ الإسلامي خلال فتراته التاريخية المختلفة، إلى أن هذه الحركات كانت تحاول العودة بالمجتمع إلى النموذج الفاضل الذي ساد صدر الإسلام، أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين أنها كانت بمثابة استجابات للأزمات الاجتماعية الحادة التي كانت تواجه المجتمع. وأخيراً توصلنا إلى أن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة كارزمية ملهمة.

وفي ختام هذه الدراسة طرحنا السؤال المتعلق في مدى إمكانية مثل هذه الحركات الدينية ـ الاجتماعية، التي تظهر في مجتمعنا العربي ـ الاسلامي، التوفيق بين قوانين الشريعة الإسلامية من جهة وتنظيم المجتمع الحديث ومقتضيات العصر الحالي من جهة أخرى.

الفصل التاسع

الدين والطبقات الاجتماعية

غريب سيد أحمد (*)

مقدمة

نحاول في هذا البحث أن نركز على الدين الاسلامي كديانة تحدد الأبعاد الطبقية على نحو ما يجب أن يكون عليه المسلم وليس ما هو قائم بالفعل في الأقطار العربية التي يدين غالبية سكانها بالاسلام. وقد يبدو أن هذه نظرة ضيقة، إلا أنها أساسية عند تقويم ما يحدث فعلاً بالنسبة إلى المعاملات بين أبناء الجماعة الاسلامية الواحدة. وسوف نعتمد في هذا على القرآن الكريم لاعطاء صورة متكاملة قد تفيد عند مناقشة الأوضاع الواقعية للطبقات الاجتماعية.

ولقد كان من أظهر آثار الاسلام أنه آخى بين المسلمين على اختلاف قبائلهم ومراتبهم، وأحلّ الوحدة الدينية محل الوحدة القومية، فأصبحوا متساوين جميعاً، لا فرق بينهم ﴿وان يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين﴾ ﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم انه عزيز حكيم﴾[1].

وقد استطاع الرسول أن ينشر دينه بين أهل المدينة، وأن يعقد حلفاً بين المسلمين من مهاجرين وأنصار، وبين اليهود. وإن الناظر الى هذا الحلف ليرى أن الرسول قد استطاع أن يوحد بين المسلمين على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، وأن يجعل منهم أمة واحدة ألّف الاسلام بين قلوب أفرادها المتباينة. كما أوجد هذا الحلف التعاون والتضامن بين أفراد تلك الجماعة على أساس الأخوّة في الدين التي تعلو فوق أية صلات أخرى، حتى القرابة. وشرط هذا

(*) استاذ علم الاجتماع ووكيل كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآيتان ٦٢ ـ ٦٣.

الحلف لجماعة اليهود المساواة مع المسلمين في المصلحة العامة، وفتح الطريق للراغبين في الاسلام، وكفل لهم التمتع بما للمسلمين من حقوق(٢).

ولما كانت إرادة الله هي الموجدة للبشر أجمعين، فقد ترتب على هذا أنه لا يفضل إنسان إنساناً بشرف مولده، أو بنوع عمله، أو بجاهه في قومه. إن الإقرار بالمساواة الكاملة بين البشر باعتبارهم من خلق الله أمر من الأمور الأساسية في الاسلام، فليس فيه طبقات خاصة، ولا جماعات ممتازة، ولا أمم مختارة. إذ إن البشر جميعاً في أصلهم أمة واحدة(٣). وإنما يستطيع الناس تصنيف أنفسهم تبعاً لنوع استجابتهم لأوامر الله ونواهيه. إذ نرى في أركان الاسلام ما يقر المساواة في السلوك، وما يوحي بها في التفكير.

ففي الصلاة يقف الأمير والسائل متجاورين يعبدان الله. ومن أغراض الصوم أن يكون وسيلة الى أن يستشعر الناس غنيهم وفقيرهم على السواء خضوعهم لله. وفي الحج يدخل المسلمون الحرم وقد ظهروا جميعاً في ثوب من قطعة واحدة، وهم بهذا يدركون أنهم في نظر الله متساوون متحدون. . . ويقضي على التمييز الطبقي والمالي اللذين يظهرهما الملبس(٤).

وإذا نظرنا إلى تصنيف الناس في عهد الرسول وفي عهد الخلفاء الراشدين، فإننا نجد أن ذلك التصنيف مبني على أساس الدخول في الدين الاسلامي ومناصرته. ففي عهد الرسول، بعد هجرته، أصبح في المدينة ثلاثة أصناف من السكان: **الأول**: المهاجرون، وهم الذين هاجروا فراراً بدينهم من مكة الى المدينة؛ **والصنف الثاني**: الأنصار، وهم الذين دخلوا الاسلام من سكان المدينة الأصليين وهم الأوس والخزرج، وسموا كذلك لأنهم نصروا النبي على قريش؛ **أما الصنف الثالث فهو**: اليهود، وقد انتهى بهم الأمر الى الخروج تدريجياً من جزيرة العرب(٥).

---

(٢) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ط ٥، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ج ١: الدولة العربية في المشرق ومصر والمغرب والأندلس، ص ١٠١ - ١٠٣.

(٣) هارولد سميث، «مذهب الإسلام في الإنسان وأثر هذا المذهب في السياسة الإجتماعية والنظرية السياسية،» ورقة قدّمت إلى: الثقافة الإسلامية والحضارة المعاصرة: مجموعة البحوث التي قدّمت إلى مؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية، جمع ومراجعة وتقديم محمد خلف الله (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ٦٢. وقبل الإسلام كان نظام الطبقات شريعة مقرّرة عند الرومان وعند الفرس على السواء. وفي الغرب أضفت الكنيسة على نفسها قداسة مكّنتها من أن تقضي بحرق الناس أحياء، بل استنزلت بإسم الدين والكهنوت أصحاب التيجان. والتاريخ حافل بقصص بطش الكنيسة وجورها. وجاء الإسلام ثورة على كل هذا، فحرّر الفرد من ربقة الفرد، ولم يدع واسطة بين الله والناس، بل الكل في الحق سواء. أنظر: مصطفى الحفناوي، «فكرة الدولة في الإسلام،» في: المحاضرات العامة للموسم الثقافي الأول، ١٩٥٩ (القاهرة: مطبعة الأزهر، [د. ت.])، ص٤٥ - ٤٦.

(٤) سميث، المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

(٥) حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ج ١، ص ١٠٠ - ١٠١.

كما كان الخلفاء الراشدون، والأمويون من بعدهم، يعتمدون على العنصر العربي في إدارة شؤون الدولة العربية، على الرغم من أن الدين الاسلامي قام على أساس المساواة بين المسلمين كافة[6].

أبعاد التدرج الطبقي في القرآن

لم ترد في القرآن الكريم كلمة «طبقة» إطلاقاً. وإنما وردت كلمة «طباقاً» لتشير إلى تكوين السماوات ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً﴾[7]. كما وردت كلمة «طائفة» لتعني جماعة (Group) أو تجمّع (Aggregation) فقط، ولم تشر الى تصور الطبقية. وإنما كانت كلمة درجة (Stratum) هي الدالة على تصنيف البشر وفق معايير وأبعاد محددة، إذ وردت كلمة «درجة» ـ بالمفرد ـ في أربع آيات، وجاءت الكلمة بالجمع «درجات» في أربع عشرة آية.

وإذا حاولنا تعمق أدبيات علم الاجتماع في ما يتعلق بالتجمعات البشرية وخصائصها وفق درجة المرونة والجمود في العضوية بتلك التجمعات، أو الحراك الاجتماعي (Social Mobility) الذي قد يحدث بين أعضائها على أساس الانتماء (Ascribe) أو الانجاز (Achieve) أو الحراك الطبقي (Class Mobility) عندما تتحرك جماعة أو شريحة طبقية من وضع اجتماعي الى آخر، أو الصراع الطبقي (Class Conflict) عندما تكون الحركة الاجتماعية مصاحبة للنضال أو الصراع بين طبقة ككل وطبقة أخرى على أساس الوعي الطبقي (Class Consciousness)، فإننا نجد المصطلحات تتخذ تسلسلاً بحسب درجة التفاعل (Interaction) بين المكونين للتجمع البشري ودرجة الوعي بالوجود في شريحة أو طبقة اجتماعية بعينها.

وعليه، يمكن أن نحدد هذه المصطلحات لنتبين موقع المصطلح «درجة» الوارد في القرآن الكريم ليدل على معنى الطبقية.

١ ـ الجماعة (Group)، وتعني مجموعة عددية احصائية لا توسم بالصفة الاجتماعية الا إذا كان ثمة تفاعل بين أعضائها على أساس المواجهة (Face-to-Face).

---

(٦) وقد تعصّب الأمويون للعرب ونظروا إلى الموالي نظرة السيد إلى المسود، مما أثار روح القومية في نفوس هؤلاء الموالي، فثاروا على الحكم الأموي وانضمّوا إلى الخارجين على بني أمية، وأخذوا يتلمسون الفرص لإزالة دولتهم، فانضموا إلى المختار، ثم إلى الخوارج. كما اشتركوا في فتنة عبد الرحمن بن الأشعث، وفي فتنة يزيد بن المهلّب، وفي غيرهما من الثورات التي كانت ترمي إلى القضاء على بني أمية. هذا إلى أن العنصر العربي نفسه لم يكن متّحد الكلمة بسبب إشتعال العصبية القبلية التي حاول الإسلام القضاء عليها. وكان تفاقم روح العصبية في خراسان بخاصة من أهم العوامل التي ساعدت على نجاح الدعوة العباسية على أيدي الموالي الذين سخطوا على الحكم العربي. كما ساعد اشتعال العصبية في الأندلس على قيام الدولة الأموية على يد عبدالرحمن الداخل الأموي في هذه البلاد. أنظر: حسن، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٧) القرآن الكريم: «سورة نوح،» الآية ١٥، وكذلك في «سورة الملك،» الآية ٣، إذ يقول المولى عزّ وجلّ: ﴿الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾.

٢ ـ التجمّع (Aggregation)، ويشير الى تجاور مكاني لبعض الأفراد دون حدوث التفاعل أيضاً.

٣ ـ الفئة الاجتماعية (Social Category)، وتضم مجموعة من الأفراد الذين يتشابهون في صفة معينة كالدخل أو السن أو المهنة أو الهواية، أي أنهم جماعة ذات أسلوب حياة خاص على الرغم من عدم تجاورهم مكانياً، وبالتالي لا يحدث أي تفاعل بينهم.

٤ ـ الجماعة الاجتماعية (Social Group)، وهي عبارة عن تجمّع من الأفراد الذين يكونون في اتصال أحدهم بالآخر خلال فترة زمنية قد تطول أو تقصر بحيث تربطهم علاقات اجتماعية، يتّسمون بالتفاعل، ويضع كل منهم الآخر في حسبانه وتقديره[٨].

٥ ـ الدرجة (Stratum)، أو الشريحة وتعني «فئة من الناس تشغل وضعاً متشابهاً في هرم الترتيب الطبقي المتميز بخصائص وسمات موقفية مثل الدخل والمنزلة (Prestige) وأسلوب الحياة»[٩]. وهذا يعني إمكانية الحراك الاجتماعي من درجة الى أخرى على السلّم الاجتماعي (Social Ladder).

٦ ـ الطبقة (Class)، ويمكن تعريفها من خلال منظورين متمايزين. فهي من وجهة نظر نظرية الصراع تعني «وجود جماعة من الناس تتشابه من حيث المكان الذي تشغله في نسق الانتاج الاقتصادي والاجتماعي المحدد تاريخياً، وتتشابه هذه الجماعة في الدخل والمنزلة وأسلوب الحياة، كما تتشابه من حيث نصيبها في ملكية وسائل الانتاج» والطبقة من منظور نظرية التكامل تعني «تحديدها عن طريق أبعاد متعددة مثل الاقتصاد والمكانة والقوة والبعد السيكولوجي»، والطبقة في المنظور التكاملي مفتوحة من الناحية القانونية أو الشرعية، لكنها شبه مغلقة واقعياً. واذا كانت النظرية الصراعية تؤكد على الصراع بين الطبقات، فإن نظرية التكامل لا تؤكد على الصراع الطبقي كوجه دينامي للتدرج الطبقي الاجتماعي وإنما تعتمد على الحراك الاجتماعي[١٠]. والملاحظ أن الطبقة (Class) أكثر جموداً في حركة أعضائها عما هو الحال بالنسبة الى الدرجة أو الشريحة. ومن هنا كان داخل كل طبقة مجموعة من الشرائح الاجتماعية التي قد يتحرك بعض أعضائها أو كلهم جميعاً في ما يسمّى الحراك الطبقي سواء عن طريق الانتماء أو الانجاز ـ كما تذهب نظرية التكامل، أو الصراع القائم على الوعي الطبقي ـ كما تذهب نظرية الصراع.

٧ ـ الطائفة (Caste)، جماعة طبقية أكثر جموداً، لا فرص تتاح للحراك الاجتماعي أو الطبقي بين أعضائها. وسبب ذلك ارتباط نشأة الطائفة بالأبعاد الدينية، كالطوائف الهندية أو المهنية، كالطوائف الحرفية في العصور الوسطى. وبالتالي يمكن النظر الى الطائفة على أنها طبقة اجتماعية مغلقة.

---

(٨) غريب سيد أحمد، الجماعات الإجتماعية ([د. م.]: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٣)، ص ١٣.

(٩) Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (California: Stanford University Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1959), p. 162.

(١٠) أنظر في ذلك: غريب سيد أحمد، الطبقات الإجتماعية، ط ٥ ([د. م.]: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣).

من خلال عرض المصطلحات السابقة، نتوقف لنتبين موقع المصطلح الذي ورد في القرآن الكريم «الدرجة»، فهو مصطلح يتوسط الجماعة الاجتماعية من ناحية حيث مرونة العضوية فيها، والطبقة الاجتماعية من ناحية أخرى حيث الجمود في العضوية من الناحية الواقعية وإن كان هناك حد للتسامح في الحراك الاجتماعي شرعاً أو قانوناً.

ونحاول فيما يلي أن نضع تصنيفاً للآيات التي ورد فيها المصطلح للتعرف إلى أبعاد التدرج من خلال القرآن الكريم.

أ ـ الإيمان: يعتبر الايمان بالله ووحدانيته من أهم مقاييس التدرج في الشريعة الاسلامية ﴿إنه من يأتِ ربه مجرماً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيىٰ﴾ ﴿ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى﴾[11]. وبهذا يعد الله المؤمنين بدرجات عليا في الآخرة ﴿أنظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً﴾[12].

كما يختبر الله عز وجل عباده في مدى إيمانهم به ﴿قل أغير الله أبغي رباً وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم﴾[13].

ب ـ الاسلام: فرّق بين الإيمان والاسلام، فالأول أعم وأشمل، إذ الايمان يعني الايمان بالله وملائكته ورسله وكتبه والقضاء خيره وشره والآخرة، على ان للإسلام أركاناً هي: الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع. والذين يؤدون فرائض الاسلام لهم درجات عند ربهم ﴿الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ ﴿أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[14].

وهكذا يربط المولى عز وجل بين أداء الفريضة وبين الايمان.

ج ـ العمل: وهناك أكثر من آية تجعل من «العمل» مقياساً للتدرج بين الناس ﴿ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون﴾[15].

---

(١١) القرآن الكريم: «سورة طه»، الآيتان ٧٤ ـ ٧٥، و«سورة الأنعام»، الآية ٨٢ ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾، والآية ٨٣ ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٢١، وتأكيد ذلك في: «سورة آل عمران»، الآية ١٦٢ ﴿أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير﴾، والآية ١٦٣ ﴿هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون﴾.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآيتان ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآيتان ٣ ـ ٤.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية ١٣٢، و«سورة الأحقاف»، الآية ١٩ ﴿ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون﴾.

ويضيف القرآن الى العمل بعداً آخر للتدرج يتمثل في الجهاد بالنفس والمال إذ يقول ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً وكُلاًّ وعد الله الحسنى وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾ ﴿درجاتٍ منه ومغفرةً ورحمةً وكان الله غفوراً رحيماً﴾(١٦).

كما يضيف القرآن الى «العمل» بعداً آخر هو الانفاق في سبيل الله والقتال من أجل الاسلام ﴿وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السموات والأرض لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير﴾(١٧).

د ـ العلم: يعتبر العلم مقياساً مهماً من مقاييس التدرج في الاسلام ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم واذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾(١٨).

هـ ـ النوع: يرى القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء ويعلونهن في الدرجات ﴿... ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾(١٩).

وإذا كانت الأبعاد السابقة تفرّق بين الناس على أساس الايمان والاسلام والعمل والعلم والنوع، فإن هناك لمسات دينية بين الرسل إذ وردت كلمة «درجات» مرة واحدة لتشير الى هذا المعنى ﴿تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾(٢٠). أما أرفع الدرجات فقاصرة على المولى عز وجل ﴿رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾(٢١).

كما يتضمن القرآن ما يوحي بمعنى التعاون وتبادل الخدمات التي ينبغي توافرها بين الدرجات ﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾(٢٢).

خاتمة

المتعمق في الآيات السابق ذكرها يرى الدعوة الى انعدام التمايز الطبقي في المجتمع على الرغم من اختلاف الناس في درجاتهم، وقد وضح هذا في الصدر الأول من قيام الدعوة

---

(١٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآيتان ٩٥ ـ ٩٦، ويؤكد ذلك في: «سورة التوبة،» الآية ٢٠ ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون﴾.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ١٠.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١، و«سورة يوسف،» الآية ٧٦ حيث يقول تعالى: ﴿... نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم﴾.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٨.

(٢٠) المصدر نفسه، الآية ٢٥٣.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ١٥.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

الاسلامية. اذ أكد الاسلام على المساواة على أن الله هو الذي قسم بينهم معيشتهم وقدّرها ودبّر أحوالهم وفاوت بينهم في أسباب الرزق، وتمايزت منازلهم فمنهم الأقوياء والضعفاء والأغنياء والفقراء، وذلك حتى يقوم بعضهم بسد حاجات الآخرين وتبادل استخدام البعض في مهنهم. وبهذا يختلف الناس في مواهبهم وملكاتهم ليستفيد منها غيرهم.

وعلى الرغم من التصنيف الذي أجريناه لكلمة «درجة» و«درجات» كما وردت في القرآن، فإن ظاهرة الطبقية لم توجد في الاسلام حيث تتميز الشريعة الاسلامية بالتأكيد على العدل والمساواة. إذ تنفي الظلم والصراع عن المجتمع، وتُلزم الغني القادر برعاية الفقير المحتاج، وخير دليل على ذلك تشريع الزكاة. وبهذا يعمل الاسلام على مكافحة الظلم الاجتماعي بشتى صوره مؤكداً على تكريم الانسان[٢٣].

ودليل على ذلك أن الاسلام قد أبطل الرق، فكل رقيق يدخل في الاسلام يصبح حراً رأساً، كما يصبح حراً بالعتق. ولكن بما أن الرق كان نظاماً شائعاً قبل الاسلام، متغلغلاً في الحياة الاقتصادية، فإن ابطاله مرة واحدة يفضي الى تخلخل البنية الاجتماعية. ومن أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع الى عوامل نفسية واقتصادية[٢٤].

واذا تركنا الجانب الديني لننظر الى واقع الطبقات وما تتبناه من مفاهيم وتصورات نرى انه شاع استخدام مفاهيم ترددها بعض الجماعات الدينية المعاصرة مثل مصطلح «الظلمة» الذي يعني «الطبقة المستغلة» في قاموس علم الاجتماع، وكذلك مصطلح «المستضعفين» ليرادف «البروليتاريا»، وغيرها من المصطلحات التي تحتاج الى بحث مستفيض.

---

(٢٣) يقول الله تعالى في: «سورة النجم،» الآية ٣٢ ﴿.... فلا تزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾. وعن عياض بن حماد الصحابي رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص): «إن الله تعالى أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يبغي أحد على أحد ولا يفخر أحد على أحد». رواه مسلم وأبو داود.

(٢٤) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٢)، ص ١١٩.

الفصل العاشر

الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية

رسلان شرف الدين (*)

«من المستحيل أن تقدر على تنظيم انتخابات في مجتمعات سياسية واسعة دون هذا النوع من التنظيم: الأحزاب... هذه التشكيلات الجديدة هي بنات الديمقراطية، وبنات الاقتراع العام، وبنات ضرورة تجنيد القواعد الشعبية...».

ماكس فيبر[1]

مقدمة

علاقة الدين الاسلامي بالسياسة، بل علاقة كل دين، أمنزلاً كان أم وثنياً، علاقة قديمة قدم الدين نفسه. فالإسلام في العقل الجمعي للمسلمين دين ودنيا، إيمان وسياسة، إدارة الحياة الدنيا والآخرة معاً. وأول خلاف سياسي في الاسلام هو انقسام العرب المسلمين حول من سيخلف النبي محمد (ص) بعد وفاته مباشرة.

إن الصّلة بين المقدس والسياسي تفرض نفسها بقوة في كل المجتمعات «البدائية» منها و «المتقدمة». يقول بول فاليري (P. Valery): «إن السياسة تؤثر في الناس بشكل يذكّر، بـ «الأسباب الطبيعية»، فهم يخضعون لها مثلما يخضعون لتقلبات السماء والبحر وقشرة الأرض»[2] فكلاهما ـ المقدس والسياسي ـ يفرض البعد والانفصال، إما عن المجال الدنيوي وإمّا عن المجتمع المدني، ميدان المحكومين. كلاهما «مطبوع بالغموض» كما يقول جورج بالانديه.

تبدو لنا الأحزاب السياسية كعلاقة وسيطة بين مستويات ثلاثة: المقدس والسياسي

(*) باحث عربي.

(1) Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freud; introduction de Raymond Aron (Paris: U.G.E., [s.a.]), pp.135-141.

(2) جورج بالانديه، **الأنتروبولوجيا السياسية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٧٨.

والمجتمع المدني. فتوسط الأحزاب بين السياسي والمجتمع المدني أشبه بضفيرة تنوس بين التقليد والحداثة. لهذا تنظر الانثروبولوجيا السياسية إلى الحزب السياسي كأداة «تحديثية». كذلك يمكن أن تتحول ـ الأداة الحزب ـ إلى عقبة أمام «التقدم» و«التحديث». إلا أن توسط الحزب السياسي كصلة ما بين المقدس والمجتمع المدني، تندرج وظيفته في الادعاء بشرعية الدولة أو لا شرعيتها، أو ما يسميه محمد أركون مستوى «السيادة العليا».

أعتقد أن تاريخنا عرف شكلاً ما من الأحزاب. فالفرق الدينية الاسلامية المنتشرة عبر التاريخ العربي ـ الاسلامي ليست إلّا أحزاباً سياسية تناولت الدين غطاءً ايديولوجياً لأغراض سياسية، طالما أن الديني والسياسي في علاقة ضمنية. فمحور خلاف هذه الفرق هو الخلافة. ومصطلح الخلافة اندرج عنه غموض التحزبات ودوافعها. إن تناقض المصالح الاجتماعية والاقتصادية والدينية، وترابط هذه المستويات في أذهان أنصار الفرق ـ الأحزاب، كان ولا شك وراء الصراعات الدموية للاستيلاء على السلطة. كما أن الصراعات بين الفرق ـ الأحزاب قد أوجدت دينامية خلاقة فكرياً وفلسفياً وأدبياً وعلمياً في حضارتنا.

دارت الخلافات حول قضية مركزية: الإمامة، وكذلك أصول الحكم وفلسفته، مما دفع بأحد المفكرين الاسلاميين المحدثين الى اعتبارها السبب الأول والأهم في «نشأة الفرق وتلك والأحزاب»[3].

لقد اتصفت بعض «الفرق» الاسلامية بمعظم صفات الحزب السياسي الحديث هيكلةً وفكراً وهدفاً. ففرقة كالقرامطة، المنشقة عن الاسماعيلية، كانت تمتلك تنظيماً هرمياً عجيباً يذكّرنا بتنظيم الأحزاب الشيوعية اليوم: في القمة رئيس المجلس العقداني، فالمجلس العقداني كأعلى سلطة جماعية، ثم يليه مجلس العقلاء إلى أن ينتهي بـ «المقدمين» في المناطق البعيدة.

إن مفهوم الفرقة مفهوم اسلامي سياسي جديد. ولقد أضيف إلى مفهوم سياسي آخر قديم ـ جديد عند العرب هو مفهوم القبيلة. ومفهوم القبيلة أو العشيرة في مركز الصدارة من تفكير العرب السياسي. ولقد بنى عليه ابن خلدون مفهوم العصبية، بعد أن أعطاه وظيفة إجرائية.

عادت مسألة السلطة السياسية الى احتلال الاهتمام الأول لدى مفكري الاصلاح حينما أعاد هؤلاء مسألة التأخر الذي أصاب المسلمين، إلى النظام السياسي. وحصر المصلحون المسلمون معالجة قضية السلطة في الشكل القانوني والتنظيمي للدولة، واختزلوا المشكلة الى مشكلة تحويل السلطة من الاستبداد إلى النظام الدستوري.

بعد هذا التمهيد، سنعالج موضوعنا: «الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية» على الشكل التالي:

---

(٣) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٦.

١ ـ سنتحدث عن الفكر السياسي لدى المصلحين الاسلاميين الأوائل، ومدى انخراطهم في تشكيل الأحزاب والتأثير في إنشائها. وتمتد هذه المرحلة ـ مرحلة الانفتاح ـ من الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

٢ ـ مرحلة الانكفاء والدفاع عن النفس، وتمتد من الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الستينات؛ وسنعرض لتشكيل حزبين قاما بدافع ديني ـ سياسي هما: **الاخوان المسلمون والكتائب اللبنانية**.

إنّ هدفنا هو محاولة استكشاف تأثير الدين ـ الاسلامي والمسيحي ـ في تكوين أحزاب سياسية حديثة، وكيفية تطور هذه العلاقة القائمة ما بين المقدس والسياسي. وإن المقاربة التاريخية لقادرة على شرح هذا الموضوع ومحاولة تفسيره.

أولاً: مرحلة الانفتاح

سيطرت حركة الإصلاح الديني التي عُرفت بالسلفية فيما بعد، على الفكر السياسي منذ نهاية القرن التاسع عشر. وبدأت منفتحة على المفاهيم السياسية الغربية كالديمقراطية والبرلمانية والتعددية الحزبية. انفتحت دون عقد ودون شعور بالدونية تجاه الغرب.

لقد كان خير الدين التونسي من أوائل من تطلعوا الى استعادة هذه المفاهيم وتطبيقها، إذ نلمس عنده بذور فكر سياسي يؤمن بتكوين أحزاب سياسية. يرى خير الدين بأن تقدم الأمة لا يتيسر دون إجراء «تنظيمات» إدارية وسياسية تتناسب والتنظيمات التي نشاهدها لدى الغير، تنظيمات مؤسسة على دعامتين أساسيتين: العدل والحرية. فالتقدم الذي أحرزه الأوروبيون قد جاء «بسبب التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة...»[٤].

إن مشروع خير الدين، كما يبدو من مقدمة **أقوم المسالك...**، قد تصدى لمشاكل أساسية مقدماً إليها الحلول التي يراها مناسبة: «مشكلة تقدم أوروبا وضرورة الأخذ عنها، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يُستبدل به نظام مقيد بالشرع والقانون والعدل، مشكلة التخلف والانهيار العمراني...»[٥].

إن الجانب السياسي من «التنظيمات» التي دعا إليها خير الدين، تتضمن المجالس النيابية أو الشورية، إذ يعود في مذكراته ليؤكد لنا هذه النقطة حين يقول: «... لذا فإنّني أدعو الى ضرورة تبنّي الاجراءات التالية: ١) تأسيس جمعية وطنية ٢) إقرار المسؤولية الوزارية ٣) إعادة التنظيم الاداري للولايات»[٦]. إن المثال الموجود أمام خير الدين آنذاك كان الجمعيات الوطنية في فرنسا

---

(٤) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: مطبعة الدولة الحاضرة تونس المحمية، ١٢٨٤ هـ)، ص ١٠.

(٥) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٣٩.

(٦) Kheredine, *Mémoires: Mon programme*, p. 141.

وانكلترا القائمة على وجود أحزاب سياسية وجمعيات مهنية.

أمّا جمال الدين الافغاني، فعلى الرغم من نقده الأحزاب السياسية، ومما يكتنف فهمه الحزب من غموض، فإنه لم يرَ مانعاً «يمنع الشرقي من الانخراط في الحزب بعد الآخر، إلى حين يظهر في الشرق، كما حدث في الغرب، أفراد سينظرون الى الموت كهبة من أجل الوطن»[7].

لا شك في أن الأفغاني كان ملهماً لمعظم الحركات والأحزاب الدينية - السياسية. ولا تزال آثاره واضحة في التنظيمات السياسية. فالقضايا التي طرحها كالوحدة، والموقف من الغرب، والشورى، مسائل كبرى ما زالت دون حل أمام الفكر العربي الاسلامي.

يمكننا أن نؤرخ لمساهمة المصلحين السلفيين في تشكيل الأحزاب السياسية الحديثة مع تاريخ مشاركة الشيخ محمد عبده في إعداد برنامج «الحزب الوطني» الذي تزعّمه أحمد عرابي باشا عام ١٨٨٢. كان الشيخ، الى جانب كل من سليمان أباظة ومحمود سامي البارودي، قد وضع نظام ذلك الحزب[8].

ومع أن الشيخ قد اعتزل العمل السياسي المباشر بعد سقوط الثورة العرابية وعودته إلى مصر، إلاّ أنه لم يقف مكتوف اليدين، كما يسود الاعتقاد. في الواقع، لقد دفع الشيخ تلاميذه وأنصاره إلى المشاركة في إنشاء حزب الأمة برعاية مصطفى كامل. وقد أصبح أنصاره تياراً أساسياً داخل الحزب وكان على رأسه عبد العزيز جاويش الذي تسلم رئاسة تحرير صحيفة الحزب المسماة اللواء عام ١٩٠٧.

كان رشيد رضا أكثر وضوحاً في طرحه ضرورة التنظيمات السياسية. بل ذهب الى درجة اعتبار «إن العلة الأولى لارتقاء الأمم هي الجمعيات، وأن أمة لا ترتقي إلاّ بعد أن تنبه حوادث الزمان أفراداً من أُولي الألباب الى وجوب السعي لترقيتها ورفعة شأنها»، وذلك بتأليف الجمعيات. فالجمعيات السياسية، السرية والجهرية والدينية والخيرية والعلمية والتقنية والمالية... «هي السبب الأول والعلة الأولى لكل ارتقاء، بها صلحت العقائد والأخلاق في أوروبا، وبها صلحت الحكومات، وبها ارتقت علومها وفنونها، وبها عزّت وعظمت قوتها؛ بها فاضت ينابيع ثروتها وبها انتشر دينها بين الخافقين، وبها سادت على المشرقين والمغربين»[9]. ويستطرد رضا ليخبرنا أن «المدنية لم تكتمل في الشرق ولم تبنَ على قواعد تؤمّن عدم سقوطها ولذلك سقطت... وما ذاك الا لأن قيامها كان بعمل الأفراد لا الجمعيات»[10].

ويذهب الشيخ رضا إلى أبعد من ذلك حين ينبهنا إلى أن الأحزاب والجمعية الوطنية ليست من تقاليد المسلمين، بل استفادوها من الغرب، حين يقول: «لا تقل أيها المسلم إن هذا

---

(٧) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٩٣.

(٨) عبد الرزاق الرفاعي، الديمقراطية والأحزاب السياسية في مصر الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار الشروع، ١٩٧٧)، ص ٢٨.

(٩) محمد رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق: الجمعيات،» المنار، السنة ١٠، العدد ٥ (١٩٠٧)، ص ٣٤٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

الحكم أصل من أصول ديننا. . . إنّنا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»[11].

لم يقف الأمر برشيد رضا عند حد الكتابة والدعوة إلى قيام أحزاب سياسية، بل اندفع شخصياً لتكوينها. فقد شارك في عدد منها طوال العقدين الأولين من هذا القرن.

كان رضا من مؤسسي أول جمعية تكافح ضد طغيان السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٥، في القاهرة باسم جمعية الشورى العثمانية[12]، وقد شارك رفيق العظم وغيره في رئاستها.

وكان أول حزب سياسي ساهم في قيامه هو حزب الاتحاد السوري عام ١٩٠٩، مع كل من رفيق العظم والزهراوي. وقد وافق رضا على إنشائه بالاسم المذكور، لكي يحصل «على تعاون المسلمين والنصارى على طلب الاستقلال التام الناجز لسوريا، رغم أن هذا الحزب يخالف مذهبه السياسي في الجامعة العربية من وجوب اتحاد جزيرة العرب بالولايات العربية العثمانية. . .»[13]. وشارك أيضاً في إنشاء حزب اللامركزية الادارية العثمانية عام ١٩١٣ مع غيره من النخبة العربية المقيمة في مصر.

ما نلاحظه خلال هذه الفترة، هو أن المصلحين الأوائل، خير الدين والأفغاني وعبده ورضا وغيرهم الكثيرين، مالوا إلى الأخذ بأسس النظام السياسي الغربي القائم على الانتخابات العامة ووجود مجالس تمثيلية وقيام جمعيات وأحزاب سياسية.

صحيح أنهم حاولوا نسبتها الى الاسلام ووجودها ضمناً أو صراحة في القرآن الكريم، وصحيح أيضاً أنهم قاموا بحركة تماثل للمفاهيم مع ما يمكن أن يقابلها في الفكر الاسلامي تأكيداً على أسبقية الإسلام إليها، فـ «الديمقراطية» هي «الشورى» و «الحرية» هي «الاجتهاد»، و «الدستور» و «المصلحة» هما «الشريعة»[14]. إلاّ أن بداية الحركة كانت تحمل في طياتها دينامية تطويرية وحركية هائلة وصلت بالشيخ رضا إلى التصريح: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم أصل من أصول ديننا. . .». من الصعب الآن التنبؤ بنتائج حركة ثقافية ـ سياسية كهذه لو أنها استمرت على مسارها الأول.

لقد انقطعت هذه الدينامية، وتشوّهت عملية التأثر المبدع بسبب تقطّع أوصال البلاد إلى دويلات صغيرة مستعمرة وتابعة للغرب، صاحب النموذج السياسي الذي أرادت حركة

---

(١١) المنار، السنة ١٠، العدد ٤ (١٩٠٧)، ص ٣٨٤، نقلاً عن: جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٠١.

(١٢) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٩٥.

(١٣) رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة «المنار»، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٤٧.

(١٤) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

الاصلاح التمثل به. هذا الـواقع الجـديد نتجت منـه ردود فعل عـديدة في مستـوى التلاقـح الثقافي ـ السياسي ما بين حاكم ومحكوم.

من الطبيعي تماماً أن تكون ردة الفعـل الأولية هي الـدفاع عن النفس أولاً في مـواجهة غزوة حقيقية، جسدياً وثقافياً واقتصادياً ودينياً وسياسياً.

ثانياً: مرحلة الانكفاء والدفاع عن النفس

ما بين عامي ١٩٠٥ و١٩١٨، كان الشغل الشاغـل للنخبة الاسلامية المحـافظة عـلى وحدة المسلمين، والإبقـاء على الخـلافة والـترابط الذي كـان قائماً بين العـرب والترك وبقيـة عناصر الدولة العثمانية. وقد ظهر إلحاح هذه الفكرة عـلى النخبة السيـاسية العـربية (المسلمـة خاصة) بعد ثورة تركيا الفتاة وبروز أطـماع الدول الغـربية ومحـاولاتها تقـطيع أوصـال الدولـة العثمانية.

كـانت القضية الـرئيسية في الحيـاة السياسيـة هي أخطار أوروبـا، وكيفية التصـدّي لها كأولوية تفرض نفسها على غيرها. هـذا ما يفسر انضـمام الافغاني الى السلطان عبـد الحميد، وما كتبه رشيد رضا حينما قال: «إن سبب سكوت العرب عن الثورة على الـدولة العثـمانية كـان الاسلام وأوروبا... لقد أجمع طلّاب الاصلاح من العرب الذين يُعتدّ برأيهم ويرجى تأثير عملهم، على ألّا يكونوا سبباً لسقوط الدولة وزوالها... والخوف من أوروبا أن تغتنم الفرصة وتستولي على البلاد...»[١٥].

هـذا ما حصـل حقاً، وحـدث ما خشيـه المصلحون الاسـلاميـون: انتهت الخـلافـة، وتقسمت بلاد العرب إرباً إرباً، وتمكنت أوروبا من بلاد الاسلام والعروبة.

كان وقع الهزيمة على النخبة العربية ـ الاسلامية مُرّاً ومتعدّد الجوانب. وسوف يفرز هذا الـوضع تيـاراً إسلاميـاً ومسيحياً بـأفكار ومفـاهيم تتناقض أحيـاناً مـع رواد حركـة الاصلاح الأوائل. بل ستشكل قطيعة في مسار الفكـر الديني ـ السيـاسي في المشرق العربي خـاصّة. إذ حلّ الاحساس بالدونية والرهبـة من الذوبـان في «الآخر» الغـالـب. فالأحـزاب الجديـدة التي ستظهر هي أحزاب وطنية في مـوازاة الدولـة القطريـة. بعضها يتـطلع الى ما هـو أوسع من حدود هذه الدولة (الاخـوان المسلمون)، وبعضهـا أضيق منها (الكتـائب اللبنانيـة). وسوف ندرس هاتـين الحركتـين كمثال عـلى تدخّـل الدين (المقـدس) في السياسـة، وسيتناول بحثنـا المفاهيم الفكرية والأشكال التنظيمية لكل منهما.

١ ـ الأخوان المسلمون

كانت بدايات الأحزاب الدينية ـ السياسية في مصر، ومنهـا امتدت إلى الـدّول العربيـة والاسـلامية. والأحـزاب التي قامت في سـوريا والعـراق والسـودان واليمن... الـخ أُنشِئَت

---

(١٥) رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة «المنار»، ص ٢٠٧.

بمساعدة «الأخوان» المصريين ودعمهم. وكان دور هؤلاء في البدايات أساسياً. على أيديهم تتلمذ الذين سيصبحون قادة فروع الأخوان في مختلف البلدان، مما جعل هذه الفروع الجديدة في العالم العربي والاسلامي تتأثر بالمركز وتقلده أسلوباً ونشاطاً وتنظيماً وتفكيراً، على الرغم من الاختلافات الجزئيّة التي أملتها ظروف كل بلد. فالحديث عن الأخوان في مصر ينطبق على كل حركات الأخوان.

إنّ غرض دراستنا هذه ليس التأريخ لحركات الأخوان المسلمين وتتبع تطور تنظيماتهم؛ بل ما نهدف إليه هو تبيان دور الدين الاسلامي وأثره المباشر في إقامة أحزاب سياسية.

أ ـ تكوّن «الأخوان المسلمون» في مصر

نشأ حسن البنّا ـ مؤسس جماعة الأخوان ـ في جوّ مفعم بالإصلاح والتدين والتفكير في أسباب تخلّف المسلمين وتقدم غيرهم. كان والده أحد تلامذة محمّد عبده، كما كان إماماً لبلدته. وتتلمذ حسن البنّا على يديّ رشيد رضا، الشخصية الاصلاحية السورية المعروفة، وعاش مناخ الاصلاح السائد في الأزهر آنذاك. فكان البنّا يقرأ، وهو صبيّ، مع أبيه ما تكتبه جريدة «المنار» التي يحررها رشيد رضا. كما كانت تجمعه صداقات مع رجالات وطنية معروفة مثل عزيز المصري، مؤسس أول خلايا جمعية العهد الشهيرة داخل الجيش العثماني.

كانت مصر والعالم العربي ـ الاسلامي يموران بالغليان، والجو العام الشعبي مضطرباً وقلقاً. وأخذت الأحوال السياسية والاجتماعية المرتبطة بالوضع الوطني العام تتدهور بحدّة. فالاستعمار الغربي قد جزأ الأمبراطوريّة العثمانيّة واقتسم بلدان المسلمين، والانكليز يتحكّمون بمصر وينهبون خيراتها ويذلّون أبناءها بعد أن نكثوا بكل الوعود التي قطعوها للعرب.

وانتشرت الجمعيات الخيرية والاصلاحية الدينية بشكل كبير في مصر. وكانت جماعة البنّا واحدة من هذه الجمعيات.

لم يكن تنظيم البنّا ليأخذ الأبعاد التي بلغتها حركته لو لم تتوافر الظروف العامة المؤاتية سياسياً واجتماعياً وثقافياً.

لقد برز البنّا مستغلاً ما زرعه المصلحون الأوائل الأفغاني وعبده ورضا، فكان المؤطر والمنظم للاسلام الاصلاحي، وانتقل به الى مرحلة عملية متقدمة. وتمّت هذه النقلة في الفكر الاسلامي حينما اعتبر البنّا «الحكومة ركناً من أركان الاسلام»[١٦]، وهي كما نعلم خمسة أركان فحسب فأصبحت بذلك ستة.

يحدثنا حسن البنّا عن بدايات التنظيم فيقول:

---

(١٦) حسن البنّا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٤)، ص ٢٧٢.

«في ذي القعدة ١٣٤٧ هـ الموافق مارس/آذار ١٩٢٨ م، إذا أسعفتني الذاكرة، تلقيت في بيتي زيارة الأخوان الستة... فقالوا: لقد سمعنا ووعينا وتأثرنا، ونحن لا نعرف السبيل العملي للوصول الى عزة الاسلام وخدمة المسلمين... لقد سئمنا حياة الذل والقيود هذه... ولا نعرف الطريق إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرفه أنت... وكانت البيعة»[17].

إن إنقاذ الدين والوطن والأمة، إذاً، هو منطلق الجماعة الأول. وهدفها هو الدعوة إلى الأخلاق، والعودة الى الاسلام عن طريق الوعظ، وإلقاء المحاضرات في المساجد والأماكن العامّة والعودة إلى مصادر الإيمان الأولى: القرآن والسنّة.

ب ـ اسلام «الأخوان المسلمون»

تبلورت مجموعة الأفكار التي شكلت ايديولوجيا الأخوان المسلمين بالتدريج وعلى مراحل. وتركزت في النهاية على قاعدتين أساسيتين:

الأمة والدولة، أولاً؛ والعدالة الاجتماعيّة والمجتمع، ثانياً. ثمّ نضيف إلى هاتين المسألتين الايمان بالله الواحد والاستناد إلى القرآن والسنّة. ونضجت هذه الأفكار، أو تمّ الكشف عنها مع المؤتمر الخامس المنعقد عام ١٩٣٨. ويمكن إيرادها كما قالها البنّا نفسه:

«... (١) ـ الاسلام نظام شامل متكامل بذاته، وهو السبيل النهائي للحياة بنواحيها كافة.

(٢) ـ الاسلام نابع من، وقائم على، مصدريّه الأساسيين (ما جاء به الوحي في القرآن، وحكمة الرسول في الحديث).

(٣) ـ الاسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان»[18].

ويضيف البنّا معرفاً فكرة الأخوان فيقول:

«إنّها دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسيّة، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[19].

ففكرة الأخوان المسلمين اسلامية بحتة في غاياتها ووسائلها «ولا تتصل بغير الاسلام في شيء»[20].

يُظهر هذا التعريف المطول ولأول مرة، أن الأخوان المسلمين «هيئة سياسية». لكن هذه الصفة تندرج ضمن صفات عديدة أخرى تشكّل معاً ايديولوجيا كليانية تشمل المجتمع والدولة والاقتصاد والسياسة والأخلاق.

---

(١٧) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعي، نقلاً عن: ريتشارد ب. ميتشل، الاخوان المسلمون (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٩١.

(١٨) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

كان المؤتمر الخامس لـ «الجماعة» مرحلة فاصلة، إذ خلاله بدأ التطلع الى «حياة جديدة» و «نضال جديد» وفيه أحس الأخوان المسلمون بقوتهم.

إن تدرّج الدعوة من النشاط الأخلاقي والديني إلى مرحلة النشاط السياسي، قد جرى ضمن خطة ذكية رسمت منذ البدء على الشكل التالي: مرحلة الدعاية، فالاختبار، فالتنفيذ.

وبدأ «السياسي» في نشاطهم يظهر شيئاً فشيئاً، حتى ظهر في المؤتمر الخامس. «هذا الاسلام الذي يؤمن به الأخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه... وقعود المسلمين المصلحين عن المطالبة بالحكم جريمة اسلامية»(٢١). فالاسلام، بحسب البنّا، لا يعترف بالتقسيم بين الايمان والدين والسياسة.

بعد هذه المرحلة بدأت معاداة الأخوان المسلمين للأحزاب السياسيّة وبخاصة حزب الوفد. ويوضح البنّا هذه المسألة حين يقول:

«الأحزاب المصرية سيئة هذا الوطن الكبرى وهي أساس الفساد الاجتماعي»(٢٢).

الدّولة أصل من أصول الدين عند البنّا. والسياسة أحد مباحث الاسلام. ودعائم الحكم كما يراها الأخوان المسلمون هي:

(أ) ـ مسؤولية الحاكم.

(ب) ـ وحدة الأمة.

(ج) ـ احترام ارادتها(٢٣).

يطرح البنّا هذه المقولات كأساسٍ للحكم الاسلامي دون أن يذهب أبعد في تفصيلها وشرحها بدقة، ودون أن يحددها ويبيّن الوسائل والطرق المؤدية الى احترام «ارادة الأمة»، ومسؤولية الحاكم. فيظل الغموض سائداً دون أن نعرف إذا كان مقصوداً، أم أن البنّا لا يملك تعيين الوسائل العملية لهذه المقولات.

حين يوافق البنّا على النظام النيابي والدستور تحسّ بالتردد في موقفه. اذ حصل خلاف داخل «مكتب الارشاد، قيادة الأخوان»، حسمه البنّا لمصلحة القبول بالنظام القائم. لكن هذا الموقف سوف يرفضه الأخوان المسلمون ـ بقيادة سيد قطب ـ في مصر، والأخوان في سوريا بقيادة محمد حديد، بعد الستينات.

حينما يقبل البنّا النظام البرلماني، يرفض قواعده ومرتكزاته، معتبراً «الأحزاب السياسية» سبب الفساد، ويدعو إلى إقامة حزب واحد فقط.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

ج ـ الهياكل التنظيمية للاخوان المسلمين

للأخوان المسلمين تركيب تنظيمي محكم. تظهر فيه الجدة في بعض الوجوه، ويشابه تراكيب الأحزاب السياسية الحديثة من وجوه أخرى.

المرشد العام هو الحاكم والحكم. له القول الفصل في كل شيء. جميع حلقات التسلسل التنظيمي ترتبط به، وعنده تلتقي الخطط والسياسة العامة والخاصة دون رفض أو تعديل أو مناقشة.

يأتي بعد المرشد المكتب العام للارشاد، والهيئة التأسيسية. يتكوّن الأول من ١٢ ـ ٢٠ عضواً، والثانية من ١٠٠ ـ ١٥٠ عضواً، واجتماع هاتين المؤسستين معاً يسمى مجلس الشورى العام.

استطاع البنّا، المثل الأعلى لجميع قادة تنظيمات الأخوان المسلمين، أن يهيمن على المؤسسات كافة، فكان يستشهد أثناء الخلاف بالآية الكريمة ﴿فلا وربِّك لا يؤمنون حتّى يحكِّموك فيما شَجَرَ بينهم، ثم لا يجِدُوا في أنفُسِهِم حَرَجاً مما قضيْتَ ويسلّموا تسليما﴾[٢٤]. أما تنظيم القاعدة فكان يعتمد على نظام «الأسَر». الأسرة مكونة من خمسة أعضاء. فوق الأسرة تأتي الشعبة، ثم يليها المنطقة ثم المكتب الاداري المسؤول عن الولاية. بدءاً بعام ١٩٣٨، أو ١٩٣٩ قام بتنظيم موازٍ عُرف فيما بعد بـ التنظيم السرّي. واتّصف هذا بكونه اليد المسلحة والقوة العسكرية الضاربة لتنظيم الاخوان المسلمين. وقد خضع أعضاؤه لتدريب مميز ومكثف بسرية مطلقة لا يعلم عنه من قيادة الاخوان أحد الاّ المرشد العام. أمّا هيكل تنظيم الاخوان فكان على الشكل الموضح على الصفحة التالية[٢٥].

د ـ التركيب الاجتماعي للأخوان المسلمين

أقام تنظيم الأخوان المسلمين المصري فرعاً له في سوريا وفي العراق، كما رأينا بدءاً بالثلاثينات. فكان زبائن الجماعات الاسلامية متشابهين اجتماعياً وفئوياً، ومتقاربين في الأشكال التنظيمية بحيث سادهم المثال المصري.

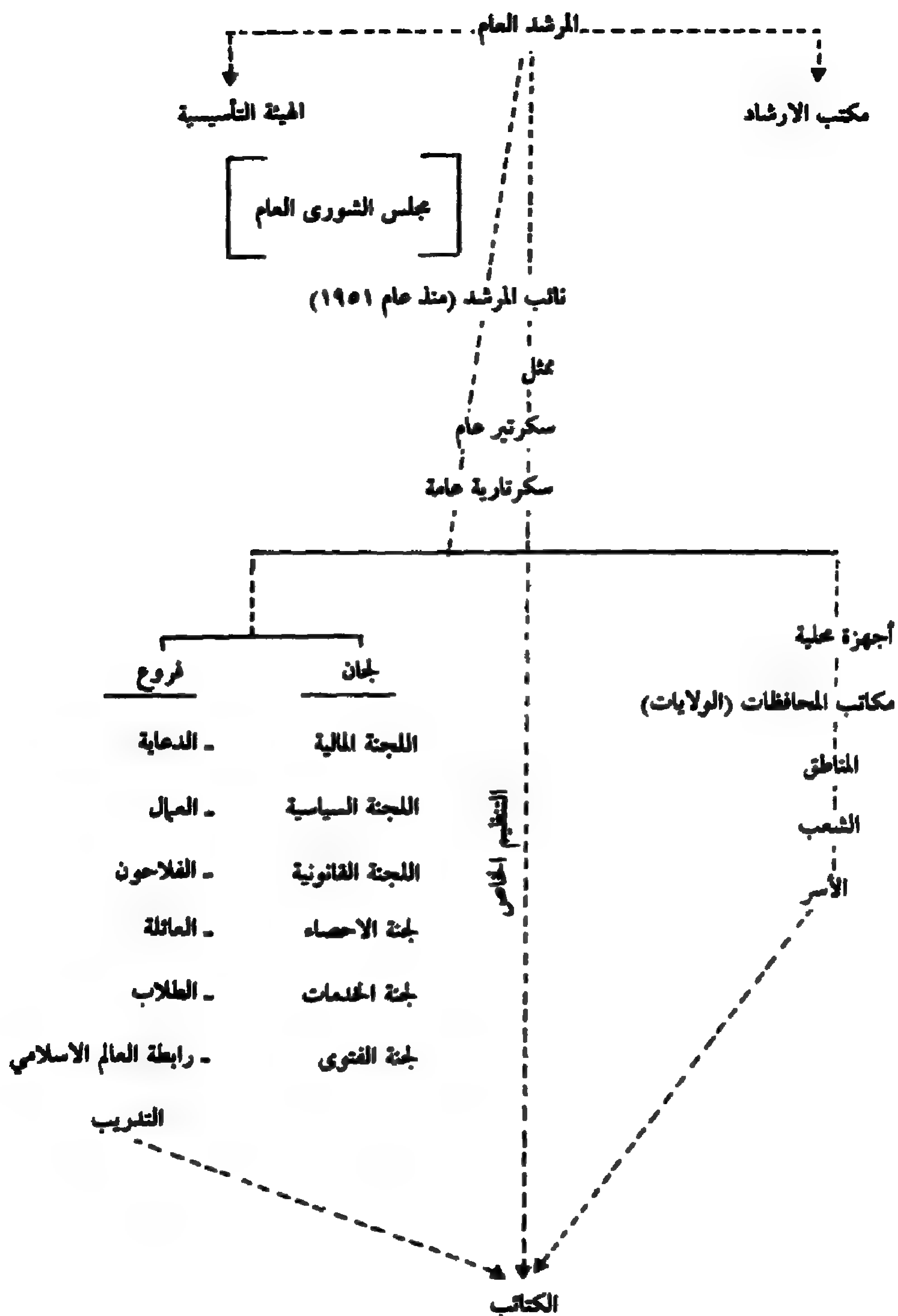
إن تبدلاً طفيفاً قد طرأ على الفئات الاجتماعية المنتسبة الى الاخوان المسلمين بين فترة الثلاثينات الى الخمسينات، وبين الفترة التي بدأت مع الستينات والسبعينات. لكن هذا التبدل أخذ أهمية خاصة، وكانت له نتائجه السياسية.

تشكّل الطبقات الوسطى العمود الفقري لتنظيمات الاخوان المسلمين في مصر وفي

---

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٦٥.

(٢٥) Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928-1982* (Paris: Gallimard-Julliard, 1983), p. 24.



سوريا، وهذا معطى اجتماعي يغطي كل تاريخهم. والتبدل الذي ذكرناه أصاب نسبة الأعمار فيهم، إذ إن الحركة الإسلامية جذبت إليها فئات شابة تتراوح أعمارها ما بين ١٩ سنة و٢٦ في الفترة الثانية. كما أن هذه الفئات ذات أصول مدينية، ومن طبقة الفلاحين الأغنياء.

وتميزت هذه الفئات بأنها متشابهة مهنياً، وأن نسبة كبيرة منها متعلمة وحائزة على درجات جامعية، فنية وتقنية[٢٦].

ففي محاكمة سيارة الجيب عام ١٩٥٠ ـ ١٩٥١، كان بين الأخوان الذين حوكموا ٨ موظفين، و ٥ أساتذة و ٧ مستخدمين في الصناعة الخاصة، و ٧ من أصحاب المؤسسات الصغيرة، وطالبان اثنان، ومزارع واحد، وطبيب واحد، وإمام واحد.

كما نجد ضمن الذين حوكموا من الأخوان المسلمين بسبب قتلهم النقراشي: ستة طلاب، وخمسة موظفين، وثلاثة تجار، ومهندساً واحداً.

أمّا قائمة أسماء الأخوان المسلمين الذين كانوا مطلوبين من العدالة عام ١٩٥٤، فنجد: ثلاثة قضاة، ثلاثة من ضباط الجيش، ضابط بوليس واحداً، اثني عشر موظفاً حكومياً، ثلاثة عشر معلماً، طبيباً واحداً، تسعة عمال، ثلاثة فنيين، ثمانية وثلاثين طالباً، خمسة عشر طالباً في الأزهر، جندياً واحداً، خمسة مستخدمين، ثلاثة موظفين في التجارة الخاصة، حارساً واحداً، خياطاً واحداً، تاجرين، مهندساً واحداً، محاسباً واحداً، صحافياً واحداً، مزارعاً واحداً، إثني عشر شخصاً دون عمل.

وفي مكتب الإرشاد، وعدد أعضائه أحد عشر عام ١٩٥١، كان هناك[٢٧]: إمامان، أستاذ جامعي في الأزهر، أربعة مدراء كبار، قاضيان اثنان، صيدلي واحد، معلّم واحد.

أمّا اللوحة الاجتماعية لمجلس الشورى المنعقد عام ١٩٥٣، والمكون من ١٥٠ عضواً فهي كما يلي: إثنا عشر عالماً دينياً، عشرة رؤساء بلديات، ١٢٨ أفندياً، دون أن نعرف بالضبط المهن التي يمارسها هؤلاء الأفندية.

لقد تشابهت الفئات الاجتماعية للاخوان المسلمين وتلك المساندة للنظام الناصري، بحيث ان الطبقات الوسطى كانت مكاناً لتنافس الحركتين. وهذا ما يفسّر جانباً من التناقض والصدام الدموي بينهما.

٢ ـ الدّين المسيحي وإنشاء الأحزاب (الكتائب اللبنانية)

يعتبر تنظيم الكتائب اللبنانية نموذجاً مثالياً لإقامة تنظيم سياسي بدفع ديني مسيحي مباشر.

صحيح أن المسيحيين في المشرق العربي (سوريا والعراق وفلسطين والأردن ولبنان) قد

(٢٦) Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,» *International Journal of Middle East Studies,* vol. 12, no. 4 (December 1980), pp. 423-453.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣ ـ ٤٥٣.

ساهموا بنشاط ملحوظ في إقامة معظم الأحزاب السياسية، إلّا أنهم لم يقيموا حزباً خاصاً بالمسيحيين إلّا في لبنان.

أ ـ نشأة «الكتائب اللبنانية»

اختمرت فكرة إقامة حزب سياسي في لبنان لدى بيار الجميّل، حينما كان يشارك في الألعاب الأولمبية المقامة في برلين عام ١٩٣٦. يقول الجميّل: «هناك ـ في ألمانيا ـ تملّكني الاعجاب لما رأيت، نحن الشرقيين غير نظاميين بطبيعتنا وفرديين». بعد انتهاء الألعاب قام الجميّل بزيارة عدد من بلدان أوروبا ليتعرف إلى تنظيماتها السياسية، فزار تشيكوسلوفاكيا وفرنسا واسبانيا.

يقول جون. ب. أنتليس: «كانت الكتائب في الواقع ردّاً على التدهور الاجتماعي والسياسي... وعلى تدمير النظام التقليدي... وكان انشاؤها ضدّ اقامة وحدة عربية أو أمّة سورية». ويضيف «قبل عام ١٩٣٦ بسنوات عديدة، كان اللبنانيون المسيحيون قلقين من دعوة القومية العربية وأفكار الأمة السورية وانتشارها في لبنان»[٢٨].

رأى هؤلاء وجوب إقامة حزب لبناني وطني يقف في وجه أي دعوة عربيّة أو سورية تعتبر لبنان داخلاً في مشروعها.

إنّ تشكيل الحزب القومي السوري عام ١٩٣٢ من قبل أنطون سعادة واكتشاف أمره في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٥، خلق قلقاً كبيراً في الأوساط المسيحية. ذلك أن الحزب المذكور قد انتشر بين كل الطوائف اللبنانية إضافة إلى انتشاره في سوريا.

في ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٦، قام خمسة من اللبنانيين المسيحيين ـ أربعة منهم ينتمون الى الطائفة المارونية ـ بيار الجميّل، وشفيق ناصيف، وشارل حلو، وجورج نقاش، وأميل يارد، بتشكيل حركة «الكتائب اللبنانية»، وأصبح بيار الجميّل رئيساً لها.

ب ـ المفاهيم «الكتائبيّة»: الله، الوطن، العائلة

اقتبس تنظيم «الكتائب» شعارات الحركات النازية والفاشية وتراكيبها، وبخاصة أفكار فرانكو، وتنظيم الكتائب. إنّها حركة شبه فاشية فكراً وتنظيماً.

فالنظام والأخلاق والقانون، شعارات أساسية مقدسة، عليها تُربّى وتُثقّف القواعد الحزبية وحسبها يتدرّب الحزبيون.

التقديس الصوفي لـ «الوطن» وتبجيل الرئيس من القضايا المبدئية في الحزب.

«وطنية» الكتائب من نوع خاص جداً، غامضة، محدودة، تنطبق على الطائفة

(٢٨) John Pierre Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib, 1936-1970*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 7 (Leiden: Brill, 1974), p. 47.

المارونية، وتقف حدودها عند مصالحها وسيادتها، واستمرارها في السيطرة على بقية الأديان والطوائف، وعلى امتلاكها كل إمكانات الدّولة اللبنانية. لبنانية الكتائب ليست سوى غطاء لمسيحيته. وكما وصفها أحدهم: «انّها محاولة من المسيحيين لمقاومة الاسلام وإرباكه من خلال واجهة مثالية سياسية غربية»(٢٩).

يقول كريم بقردوني، عضو المكتب السياسي في «الكتائب» حالياً، في دراسته عنها ما يلي: «في الواقع، فكرة الأمة اللبنانية تتطابق عام ١٩٣٦، وتستمرّ في التطابق اليوم مع آمال الجماعة المسيحية. بشكل عام يمكن أن يقال بأنّ المسيحيين أكثر لبنانية من العرب، بينما المسلمون أكثر عروبة مما هم لبنانيون. لذلك فإنّ من الطبيعي أن تقيم الجماعة المسيحية ممثلها السياسي عبر الكتائب التي يحركها: لبنان أوّلاً والدّول العربية ثانياً»(٣٠).

إنّ لبنانيته في أفضل حالاتها ليست الاّ رمزاً لدعم الرابط الديني المسيحي لمقاومة المسلمين ومقاومة الدعوة القومية العربية. في حين لا يشكّل مجموع المسيحيين الاّ ٤٠ بالمائة من السكان، وينتشرون على ٣٥ بالمائة من مجمل مساحة لبنان.

لم تهتم «الكتائب» في البداية بالسياسة، بل انصبّ نشاطها على التثقيف والتربية والتدريبات الرياضية والكشفية والعسكرية. وتعرّف إحدى المقالات المبكرة بـ«الكتائب» كما يلي:

«تنظيم وتعليم الشباب اللبناني بهدف تثقيفهم وتطوير الوطنية فيهم، وإعدادهم للقيام بكلّ أعباء الواجبات التي يتطلبها استقلالنا»(٣١).

رفض «الكتائب اللبنانية» اعتبارها حزباً سياسياً في البداية، قصد منه إعداد القواعد وربطها أولاً، بالقيادة، وظلّ الأمر كذلك حتّى عام ١٩٤٧ إذ أصبح اسمها «حزب الكتائب».

اعتبرت «الكتائب» التعاون مع فرنسا «الشرط الرئيسي لتنظيم لبنان اجتماعياً واقتصادياً وتطويره أخلاقياً وسياسياً».

هذا الوصف للعلاقات التي تراها «الكتائب» مع فرنسا ما هو إلاّ تأكيد لواقع قائم. لقد خلقت فرنسا «لبنان» قطعة قطعة لكي يكون معبراً للمنطقة ومحطّ قدم ثابتة في المشرق.

وفي الواقع: «لدى أي حدث أو أية أزمة كانت «الكتائب» هنا... ضدّ مشاريع الوحدة وضدّ مشاريع جيراننا، ضدّ مشاريع «الهلال الخصيب» و«سوريا الكبرى» وضدّ أي مشاريع وحدويّة أو فيديرالية»(٣٢).

---

(٢٩) Richard Hans Laursen, «The Kata'ib: A Comprehensive Study of a Lebanon Political Party,» (Thesis, American University of Beirut, 1951), p. 76.

(٣٠) Karim Pakradouni, *La Structure du Kata'ib* (Beyrouth: [s.n.], 1967), p. 137.

(٣١) حزب الكتائب اللبنانية، **القانون الأساسي للكتائب** (بيروت: مطبعة عازار، ١٩٣٨)، المادة (١).

(٣٢) Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib, 1936-1970,* p. 60.

غدا الحزب المدافع الأساسي عن سيطرة الطائفة المارونية ضدّ أي مطالبة من المسلمين بالمساواة وإصلاح النظام اللبناني لجعله أكثر ديمقراطية وعدالة. «واصبح اعضاء الكتائب معبّئين حماسة وتعصباً»[٣٣]، ضدّ الأديان الأخرى والقوميين العرب واليسار حينها اندلعت الحرب الأهلية عام ١٩٥٨، وضد كلّ مطالبة للمسلمين بالمساواة.

ج ـ تنظيم «الكتائب» وتراكيبها

تستند قاعدة تنظيم «حزب الكتائب» إلى مفاهيم عسكرية أساسها «ميليشيا». وظلّ اسمها حتّى عام ١٩٤٦ بالفرنسيّة «لي فالانج ليبانيز» (Les Phalanges Libanaises).

في القاعدة مجموعات صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً بحسب بناء هرمي. في الأعلى الفرقة وتتكوّن من ٦٠٠ رجل. كلّ فرقة مكوّنة من كتيبتين، كلّ كتيبة تعد ٣٠٠ رجل وتقسم بدورها إلى قسمين تضم كلّ منهما ١٥٠ رجلاً، والقسمة تحتوي على ست حضائر، والحضيرة تقسم الى دوريات، والدورية هي الأساس القاعدي للتنظيم.

يعمل هذا التنظيم بشكل عسكري مركزي مطلق على غرار الكتائب الفاشية الفرنكوية في اسبانيا.

هناك، على رأس هذا التنظيم، نجد «الرئيس». وله وحده القرار والأمر. الرئيس بيار الجميّل حتّى عام ١٩٨٣، يعين أفراد «سكرتارية» الرئاسة ورؤساء اللجان الفرعيّة.

ظلّت «الكتائب» على هذا التّنظيم حتّى عام ١٩٥٤. بعد ذلك أُنشىء مكتب سياسي ومجلس مركزي، وانحصرت عضوية المكتب السياسي بالمسيحيين. أمّا المجلس المركزي، وهو شبيه باللجنة المركزية، فقد وصل اليه اثنان من الشيعة وواحد من الدروز ـ أي ما يعادل ١,٦ بالمائة من مجموع ١٥٧ عضواً، وتوزع الأعضاء الباقون بين الموارنة والروم الكاثوليك والأرمن... الخ عام ١٩٧٠ كما نلاحظ في الجدول رقم (١):

انتشر الحزب في المناطق المسيحية كافّة في لبنان. ففي الستينات كانت نسبة ٢٥ بالمائة من قرى الشمال ومدنه، و٢٨ بالمائة من مناطق الجنوب، و٢٢ بالمائة من البقاع وقراه تضم ما يسمّى «بيت الكتائب»[٣٤]. كما انتشر الحزب في معظم أحياء بيروت.

أمّا توزيع القواعد الدينية والطائفية عام ١٩٦٩، فكان كما هو مبينٌ في الجدول رقم (٢).

لقد بذل الحزب جهداً كبيراً بعد عام ١٩٥٨ في محاولة منه لتغطية وضعه الطائفي الديني في عمليّة للانتشار بين الطوائف الدينية الأخرى، لكن بغير جدوى. اذ ظلّت نسبة المتنسبين اليه من غير المسيحيّين لا معنى لها، لا في قواعده ولا في قيادته، كما نلاحظ في الجدولين.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٣٤) جريدة العمل (حزب الكتائب اللبنانية)، ١٩٦٥/١١/٢٨.

جدول رقم (١)
المجلس المركزي عام ١٩٧٠

	الطائفة الدينية	العدد	النسبة المئوية
الدين	موارنة	١١٨	٧٥,١
	روم كاثوليك	٢٠	١٢,٧
	روم أرثوذكس	١٥	١٠
	أرمن كاثوليك	١	٠,٦
	شيعة	٢	١
	دروز	١	٠,٦
المجموع		١٥٧	١٠٠

المصدر: John Pierre Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: Al-Kata'ib, 1936-1970* (Leiden: Brill, 1974), p. 123.

جدول رقم (٢)
التوزيع الديني والطائفي عام ١٩٦٩

الدين والطائفة	النسبة المئوية
موارنة	٨٠
مسيحيون آخرون	
روم أرثوذكس، أرمن	١٠
روم كاثوليك	
الخ	٩٠ من المسيحيين
شيعة	٦
يهود	٢
دروز	١
سنّة	١
المجموع	١٠٠

المصدر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

فضلاً عن أن هذه النّسبة الضّئيلة كانت تزول تماماً حينما يتوتّر الجوّ السياسي في البلاد، فيعود كلّ الى طائفته.

٣ ـ سمات مشتركة بين «الإخوان المسلمين» و«الكتائب اللبنانية»

بعد هذا العرض المطول نسبياً، يمكننا استخلاص بعض السمات المشتركة لكلا التنظيمين، سمات جاءتها من الدين أساساً، على ما نعتقد:

ـ أولاً، إن اهتمام الحزبين قد انصبّ على التربية والأخلاق والتثقيف، بخاصة ضمن قطاعات الشباب. فنشاطهما انغرز في المراكز الاجتماعية والأنشطة المرتبطة بالمجتمع في الدرجة الأولى. فهما عن حق ذلك «المثقف العضوي» الجماعي التقليدي الذي أشار اليه غرامشي. فالمنطلقات الأولى لهما والمبادىء الأساسية أرفع من السياسة، وتستقي شرعيتها من الدين ومبادئه السامية. ثم انغمسا تماماً في السياسة وطموحاتها، فيما بعد.

ـ ثانياً، لقد رفضا اعتبار نفسيهما أحزاباً سياسية في بادىء الأمر، بل ذهبا الى المطالبة بإلغائها. وتردد «الاخوان المسلمون» المصريون بقبول النظام البرلماني الدستوري. ولم يقبلوا به الّا بعد خلاف شديد داخل القيادة. أمّا الكتائب اللبنانية، فإن قبولها بالنظام «الدستوري» اللبناني كان مشروطاً باستمرار امتيازات الطائفة المارونية على بقية الشعب سياسياً واقتصادياً.

ـ ثالثاً، تضايق الحزبان من اطار الدولة القائمة وحدودها، أحدهما يعمل ويصبو الى اطار أرحب وأوسع منها، ويحاول مد نشاطه إلى أقطار أخرى، واعتبار «دار الاسلام» ساحة نشاطه. ومالت «الكتائب» الى ما هو أضيق من إطار الدولة الموجودة، بل حاولت في المرحلة الأخيرة تجزئة لبنان وإقامة «ذاتية» مارونية.

ـ رابعاً، علاقة كل من الحزبين بإشكالية «الوحدة» و«التجزئة» لـ «الأمة»، في مسار الأحزاب السياسية الدينية بخاصة. فكما أن هذا المسار مفهوم من صلب العمل السياسي، هو أيضاً ذو علاقة مع تصور المسلمين لـ «دار الاسلام».

وتصدر مسألة الوحدة والتجزئة في البلدان العربية اليوم عن اشكالية عالمية مصدرها النظام العالمي وتوازن القوى فيه، التي لا تزال تؤمن ببقاء اتفاقية سايكس ـ بيكو قانوناً يسري على المنطقة العربية. فبينما تبدو حركة «الاخوان المسلمين» دفاعاً عن الذات العربية وتوحدها، تبدو الكتائب اللبنانية امتداداً للنظام العالمي وأهدافه في الكيان العربي.

فإذا كانت حركة «الأخوان» توحيدية، فإن «الكتائب» حركة تجزيئية. والنقطة التي تتقاطعان عندها هي الدولة القطرية والمصاعب التي تلقاها هذه الأخيرة من تحرير الأمة وتنميتها وتوحيدها.

ـ خامساً، أخذت علاقة هذين الحزبين بـ «الديمقراطية» تطوراً رافق مسار الدولة

القطرية. فبينما مال المصلحون السلفيون نحو نظام سياسي دستوري يؤمن بالتعددية والبرلمانية وبالتالي بالديمقراطية، تجد تياراً مهماً من الأخوان المسلمين و«الكتائب» يسجل ارتداداً، بل قطيعة مع السلفية. وليس مفهوم «الحاكمية» للسيد قطب الّا تعبيراً نقياً عن التيار الجديد. إن ردّة الفعل هذه يمكن تفسيرها ـ من بين أسباب أخرى ـ بالإفلاس النسبي للدولة القطرية وفقدانها «الشرعية». لذا تندفع الحركات الاسلامية الى تقديم «شرعية» بديلة.

ـ سادساً، كان البنّا على معرفة جيدة برشيد رضا ومجلّته «المنار». كما عرف بعض المصلحين من الجيل السابق. وتربى على تعاليم والده، أحد أنصار محمد عبده، ولكّنه انتقل بالاصلاح الاسلامي ـ السياسي نقلة جديدة، بل كيفية، حينما اعتبر «الحكومة ركناً من أركان الاسلام».

وبدأ الأخوان المسلمون بالتراجع عن المسار الفكري للمصلحين الأوائل خطوة بعد أخرى.

فكان تراجعهم الأول بمعاداتهم الأحزاب السياسية ودعوتهم إلى إلغائها حينما رأوا فيها «سيئة هذا الوطن». وناصروا إقامة حزب واحد في مصر تذوب فيه كل التنظيمات القائمة. حتى أن مسألة الدستور والبرلمانية وضعت موضع تساؤل وخلاف داخل مكتب الارشاد. وظهر التراجع الثاني عبر السلطات التي يتمتع بها المرشد العام (البنّا). فهو صاحب الأمر والقرار والتوقيت، وهو الحكم وله القول الأول والأخير، ممّا ألغى أبسط أشكال الشورى.

ثمّ برزت ظاهرة أخرى أشدّ خطورة لأنها نسفت أسس التعددية والبرلمانية والديمقراطية، الا وهي ظاهرة «التنظيم السري» العسكري بدءاً بعام ١٩٣٩، وارتباطه مباشرة بالمرشد العام دون علم مكتب الارشاد بذلك. وكان «التنظيم السري» أحد الأسباب الرئيسية في الصراعات داخل الاخوان من جهة، وبين الاخوان المسلمين والسلطات من الجهة الأخرى.

الفصل الحادي عشر

الدِّينُ وَالصِّرَاعُ الاجْتِمَاعِيُّ
فِي ضَوْءِ ظَاهِرَةِ السُّلطَةِ وَالملكيَّةِ في الإسْلام

حمود العودي (*)

أولاً: مدخل الاطار المنهجي

في هـذه الدراسـة سوف نتنـاول قضية السلطة والملكيـة في التراث العـربي الاسلامي، مقدمين لـذلك بـالحديث عن بعض الأطـر والأسس المنهجية المهمـة والضرورية، ثم نتنـاول السلسلة بأبعادها السياسية والايديولوجية والطبقية، وكذلك الملكية الخاصة والعامة في شكلها ومضمونها، والملكية الخاصة بالذات من حيث كـونها غير ذات وجـود حقيقي في الاسلام وفي الشرق بعامة، ونختتم موضوعنا هذا ببعض الاستخلاصات والاستنتاجات الخاصة والعامة.

١ ـ ما هو روحي عقائدي

أول ما نود التأكيد عليه في هذا الصـدد أننا هنـا لا نناقش كثيـراً قضايـا ومسائـل دينية تتعلق بجوانب المعتقدات والعبادات في الاسلام، التي تنتظم من خلالها علاقة الفرد بربه وما يعتقده مباشرة، كالايمان بالوحـدانية والبعث والحسـاب والعقاب... الـخ، وما تقتضيـه من سلوك العبادات من صوم وصلاة وحج... الخ... والتي هي جوهر الدين الاسـلامي وكل دين عـلى الاطلاق مـع اختلاف المضـامين وتبـاينها من عقيـدة إلى أخرى في التعبـير عن هذا الموقف الاعتقادي والسلوك المترتب عليه بين الاسلام والمسيحية مثلاً، والمسيحية واليهوديـة أو اليهـودية والبـوذية... الـخ. والمهم هو ضـمان حق كل فـرد أو مجموعـة في حريـة الاعتقـاد وممارسة شعائره كسلوك فردي بين الشخص وما يعتقد به دون وسيط سياسي أو وصاية قانونية أو اجتماعية من أحد، وعلى أساس ألّا يتعارض مثـل هذا الاعتقـاد في مضمونـه أو مقتضيات سلوكه مع مصالح المجتمع العامة ومقتضيات العقل والعلم بأي حـال من الأحوال، بـاعتبار

(*) أستاذ علم الإجتماع في جامعتي صنعاء وعدن.

أن العقيدة الدينية من هذه الزاوية هي شكل من أشكال الإشباع الروحي الخالص للفرد في ذاته. وحاجات الفرد روحية كانت أم مادية لا تقرَّر إلا في ضوء الحاجات المادية والروحية العامة للمجتمع ووفق مقتضيات العقل والعلم. وإذا تعارضت الأولى مع الثانية وجب الأخذ بمقتضى الثانية. ناهيك عن كون الاعتقاد، وحرية الاعتقاد أياً كان لا يفترض فيه قط مبدأ التعارض والتناقض مع مقتضيات العقل والعلم والمصالح العامة للمجتمع، بل العكس هو الصحيح تماماً، وما عدا ذلك فهو خارج كل علم وكل عقيدة مشروعة وضرب من ضروب الدجل والكهنوت.

ولقد عالج الدين الاسلامي هذه المسألة بدرجة عالية من الدقة والوضوح، لا من حيث الفصل بين جانبي المسألة فيما يُعرف بـ «العقيدة والشريعة» أو بتعبير أدق وأوضح «العبادات والمعاملات» فحسب، بل من حيث علاقة كل منهما بالأخرى. وقبل أن ننتقل الى الحديث عن جانب الشرع أو المعاملات كمرتكزٍ جوهري لهذه الدراسة بصفة عامة والسلطة والملكية في هذا البعد بصفة خاصة، أود أن أبينَ حدود الصلة والعلاقة بين شقيّ المسألة في الاسلام (العقيدة والشريعة) أو (العبادات والمعاملات) أو (الروحي والموضوعي). فأما الروحي الاعتقادي فهو علاقة الفرد بربه كما سبقت الاشارة، وأما الموضوعي فهو علاقة الناس بعضهم ببعض من ناحية، وبما حولهم من مظاهر الطبيعة والبيئة من ناحية أخرى، وحدود الأولى وأحكامها هي حدود الله وأحكامه سبحانه وتعالى، ولا دخل لأحد فيها أو سلطة له عليها أو بمقتضاها قط الا بالتي هي أحسن. «الصوم لي وأنا أجزي به» حديث قدسي. ﴿أدعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ قرآن كريم[1]. «من قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حرم ماله ودمه وعرضه وحسابه على الله» حديث نبوي متفق عليه. ويقول الإمام محمد عبده: «ليس في الاسلام ما يسمّى عند قوم السلطة الدينية بوجه من الوجوه... والسلطة الدينية فيه هي سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة الى الخير والتنفير من الشر. وما للخليفة أو القاضي أو المفتي أو شيخ الاسلام من سلطة فهي سلطة مدنية، إذ لم يجعل الاسلام لأحد من هؤلاء سلطة على العقائد وتقرير الأحكام»[2].

تلك هي حدود ومضامين وأحكام الجانب الأول من المسألة (الاعتقادي الروحي).

٢ ـ حدود ما هو موضوعي

أما حدود وأحكام الجانب الثاني أو (الموضوعي) من المسألة، أو بتعبير أوضح «المعاملات» في مقابل العبادات، فإنها تخص الناس أنفسهم في الدرجة الأولى من قوانين مدنية وجنائية وأنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية وعلمية، وهم الذين يقرونها بمحض

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٢٨٥ و٢٨٦، نقلاً عن: محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدّي الحضاري (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

إرادتهم وبما يتفق ومصالحهم العامة والخاصة، وبما لا يتعارض معهـا، وبمقتضى العقل والعلم بكل ما تعنيه هذه العبارة من معنى. وهم الذين يقيمون حدودها أو يسقطونها أو يعدّلون فيها أو يضيفون إليها ويطورونها وفق المفهوم السابق وفي ضوء متغيرات الزمـان والمكان. فحـدود القاتل والمقتول والسارق والمسروق والظالم والمظلوم والمجتهـد والمهمل. . . الـخ هي بالقـطع حدود للناس يتقاسمها الفرد والمجتمع عقوبة ومثوبة.

فصاحب الدم الذي قُتل أخوه أو أبوه ظلماً هو وحده الذي يقرر إقامة حد القصاص أو عدم إقامته والاستعاضـة بالـدية أو من دونهما معـاً، وكذلـك المسروق والمظلوم والمجني عليـه بشكل عام، ولا ينـازعه أحـد في ذلك الا عقله وخلقـه وضميره. كـما أن المجتمع هـو الذي يقضي أيضاً في الواقعة أو الوقائع نفسهـا وبالـطريقة ذاتهـا لا في مجرد تحـديد نـوع العقوبـة أو المثـوبة التي بمقتضـاها يمـارس الفرد حقـه السابق سلفـاً بمقتضى وضع القـوانين والتشريعـات فحسب، بل وجانب من العقوبة أو المثوبة في آن واحد، خصوصاً فيما يتعلق بالحقوق العـامة التي يتضاءل فيها دور الفرد وحقه الجزئي كتلويث ماء النهر وسوء التصرف بـالأموال العـامة. وحتى الحدود المدنيـة والجنائيـة ذات الطابـع الفردي كـالقتل والسرقـة والاهمال في العمـل أو الاخلاص فيه ليست عقوباتها ومثوباتها فردية خالصة. وما نود الوصول اليه والتأكيـد عليه في هـذا الصدد هـو أن كل التشريعـات والمعامـلات بمفهومهـا الديني أو الـوضعي هي شأن من شؤون الناس في المقام الأول استناداً إلى مجمل تراكمات الخبرة والمعرفة الانسانية السابقة بصفة عامة، بمـا فيها مـوروث السلف الصالـح في الاسلام من جهـة، والاجتهاد النـافع من جهـة أخرى.

٣ ـ علاقة ما هو روحي بما هو موضوعي

أما عن علاقة «الاعتقادي الروحي بالموضوعي» أو «العبـادات بالمعـاملات» من وجهـة نظر اسلامية بالذات، فهي من حيث المبدأ علاقة تكامل، أو ليست متنـاقضة قط بـالضرورة وفي كل الأحوال، بل ان الإسلام كدين يكاد يتفرد بخاصية الاهتمام بما هو موضوعي بشكـل ملحوظ، بخلاف ما هي عليه الحال في المسيحية، مثلاً، كأخلاقيات عقائديـة وروحية مجـردة عن الواقع، إلى الحد الذي جعل الاسلام من «الموضوعي» مادة وفكراً، مرادفاً كمياً وكيفياً لما هو عقائدي وروحي تماماً، بل يشدِّد عليه كما لو كان هو الحصيلة النهـائية أو المتغـير الأساسي لفكـرة الاسلام بـرمتها. «الـدين المعاملة» حـديث نبوي، «المسلم من سلم الناس من لسانـه ويده» حديث نبوي أيضاً. . . الخ، بالمضمون نفسه والدلالة السابق توضيحها لـما هو «مـوضوعي» من وجهة نظر عقلية وموضـوعية دون تعـارض إذ يقتصر دور ما هـو «عقائـدي روحي» ـ الى جانب تنظيم العـلاقة الأحـادية الجـانب بين العبـد وربه ـ عـلى الحث والاهتمام بكـل ما هـو موضوعي والتعبير عنه سلباً وايجاباً لا بمقتضى العقيدة أو الاعتقـاد الغيبي البحت الذي يتعلّق بـالشق الأول من المسألـة (العبادات) المنـوطة حـدودها وأحكـامها بـالله، بل بمقتضى العقـل والعلم والموضوع «التشريعـات والمعامـلات» التي هي شأن من شؤون النـاس في المقام الأول

تحديداً وتنفيذاً، وفي ضوء ما سبق إيضاحه. وهو أيضاً (أي ما هو موضوعي) شأن من شؤون ما هو روحي كذلك في المقام الثاني، لا من حيث تقريره وتنفيذه بصفة مطلقة باعتبار ذلك هو شأن الناس وفق ما تقتضيه منافعهم ورفع مضارهم الحياتية، بل من حيث الحث عليه والنصح به وتنمية الوجدان البشري وتعزيزه تجاه ما يقرره العقل والعلم ويقتضيه الموضوع ويجمع عليه الناس من حيثيات النفع والضرر والحسن أو القبح. . . الخ. فكما أن ما هو «موضوعي» لا يحق له أن يقرر أو يتدخل فيما هو «اعتقادي» بل يقر بحق الناس فيه عن رضا منهم ويحترمه ﴿لا إكراه في الدين﴾[2]، فإنه لا يحق بالمقابل لما هو «عقائدي روحي حق» تقرير ما هو موضوعي من خارجه بل الحث على ما فيه من إيجاب والبعد عما فيه من سلب بمقتضى ما يقرره العقل والعلم والموضوع في المقام الأول. ومن هنا تفرّد الاسلام (كدين) بمفهومه الأكثر شمولاً كعقيدة وشريعة أو كـ «عبادات ومعاملات». أما ما عدا ذلك من أسباب الخلط بين ما هو موضوعي وما هو ديني وروحي أو الرغبة في إلغاء أحدهما لحساب الآخر أو إحلال الواحد مكان الآخر مما جرى ويجري على نطاق واسع، فذلك أمر لا يتعدى كونه عملاً من أعمال التضليل ومحاولات المسخ غير المجدي لقوانين الواقع والفكر وحقائقهما بصفة عامة، والإساءة الى الاسلام كدين في الدرجة الأولى وإلباسه ثوباً غير ثوبه؛ وبالتالي مسخ كل ما هو مادي وروحي معاً في حياة الناس.

٤ ـ السلطة والملكية والطبقات كقضايا موضوعية

في ضوء هذه الرؤية المنهجية الشاملة والمركزة سوف نناقش ظاهرتي «السلطة والملكية» في الإسلام باعتبارهما ـ أولاً ـ جزءاً لا يتجزأ مما هو «موضوعي» في الاسلام ويرتبط تقريره وحدوده وأحكامه الجوهرية بالناس أنفسهم في المقام الأول، وباعتبارهما ـ ثانياً ـ شأناً من شؤوننا نحن في الوقت الحاضر، وكما نطمح اليه في المستقبل وليس مجرد كونهما تاريخاً نسيناه أو أسأنا فهمه أو مثلاً نموذجاً تنبغي العودة الى حماه بغير تعديل أو تغيير، أو مجرد خطيئة ينبغي تصحيحها أو تجاوزها كما يظن البعض، بل باعتبارهما «فسيلة من فسائل الجذر الجبري» في الماضي لكل ما ينبغي فعله في الحاضر أو المستقبل في هذا المجال أو غيره تأصيلاً لما هو إيجابي واسترشاداً به، واتعاظاً بما هو سلبي وتفادياً له وتحذيراً لما هو إبداعي وتوطينه وتطويره، وفي ضوء ما نقرره نحن الآن من خيارات الحاضر والمستقبل على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وطنياً وقومياً وأممياً وعالمياً.

وإذا كان من المتفق عليه بصفة عامة أن ما يمثل أُولى أولويات شؤون حياتنا اليوم وما ينبغي عمل كل شيء لأجله على الصعيد الوطني والقومي هو تحقيق مجتمع عربي متحرر من التبعية والظلم والتخلف، وعامر بالرخاء والتقدم والعدل والوحدة. مجتمع عربي ديمقراطي موحد تنتفي فيه كل مظاهر استغلال الانسان لأخيه الانسان، وتظله راية الاشتراكية ومبادئها

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الانسانية السامية القاضية بواجب كل في أن يعمل بحسب طاقته وحق كل في الحصول على ناتج عمله. إذا كان الأمر كذلك، فإنني شديد التفاؤل في أن نجد في مفهوم «السلطة والملكية» في الاسلام لا مجرد دالة للاسترشاد بها فحسب، بل أصالة يمكن الاستناد اليها وتجذيراً حيوياً فعالاً لكل ما يبدعه العصر ونناضل وتناضل من أجله البشرية التقدمية بصفة عامة في هذا الصدد، رغم كل ما قد لحق بهذين المفهومين وغيرهما من مفاهيم التراث العربي الاسلامي المشرق من مسخ وتشويه، وهو ما سيتضح في كل البنود التالية من هذه الدراسة.

٥ ـ خلاف السقيفة تأسيس لسلطة وضعية لا دينية

تأكيداً ليقين الفرق الجوهري بين ما هو روحي عقائدي وما هو موضوعي في الاسلام، وكون السلطة والملكية هما من شأن ما هو موضوعي، وقياساً على أول خطوة عملية في تأسيس أول سلطة سياسية للدولة العربية الاسلامية في المدينة، نلاحظ بما لا يدع مجالاً للشك أن ما جرى في سقيفة بني ساعدة يوم وفاة الرسول قد جسّد عملياً مجمل الحقائق السابقة بما فيها، وفي مقدمتها كون السلطة السياسية في الاسلام هي شأن دنيوي موضوعي من شؤون الناس أنفسهم ولا صلة لها بحكم أو عقيدة دينية، لأن الأنصار والمهاجرين حينما اختلفوا فيمن يخلف الرسول (ص) كانت خلافاتهم خلافات ومجادلات دنيوية موضوعية لا صلة لها قط بالدين كعقيدة، فقد قال الأنصار: «نحن أحق بها لأننا من آواه ونصره». وقال المهاجرون: «نحن أحق لأننا أسبق في الاسلام ومن هجر أهله وماله معه وفي سبيله ونحن قرابته أيضاً». فقال الأنصار: «منا امير ومنكم أمير». فقال المهاجرون: «منا الأمراء ومنكم الوزراء»... الخ، ثم اختلف الأنصار فيما بينهم، فمنهم من اقتنع وبايع أبا بكر وهم الكثرة، ومنهم من امتنع وأصرّ على موقفه وعلى رأسهم سعد بن عبادة زعيم الأنصار، وعاقد البيعة الأولى والثانية لمحمد (ص) قبل الهجرة والقائد العسكري يوم فتح مكة. ثم قتل بعد ذلك غيلة وبسببه (أي بسبب عدم مبايعة أبي بكر) كما اختلف المهاجرون فيما بينهم أيضاً. ففي حين انتهت أغلبية الأنصار والمهاجرين من بيعة أبي بكر كانت فاطمة، بنت الرسول، تجول على ظهر جملها مع بعض المهاجرين في شوارع المدينة تطعن في بيعة أبي بكر وتحث الناس على مبايعة زوجها علي بن ابي طالب، إبن عم الرسول وزوج إبنته ووصيه... الخ. ولكن الكثير من أنصار ومهاجرين ردّوا عليها بقولهم المشهور: «لقد بايعنا الرجل». ثم يخطب أبو بكر فيمن بايعه من أغلبية الناس قائلاً: «لقد وُلّيت عليكم ولست بخيركم، فإن احسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم».

ومن مجموع مثل هذه الحيثيات والوقائع الثابتة يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج البالغة الأهمية بالنسبة لقضية السلطة في الاسلام، باعتبار ما جرى هو عن يقين بمثابة التأسيس الحقيقي للسلطة السياسية في المجتمع الاسلامي الجديد، وهي النتائج التي لم يتنبّه اليها الكثيرون قط حتى الآن، وأهمها:

١ ـ ان مجمل خلافات السقيفة ومجادلاتها قد ارتكزت على قضايا سياسية واجتماعية وقرابية، ولم تتضمن أي إشارة أو معنى ديني لا بمعنى ما هو عقائدي ولا بمعنى ما هو موضوعي تشريعي، لأنه لو كان في القرآن أو السنّة أو حتى بعض تصرفات الرسول وسلوكياته قبل وفاته ما يوحي بتحديد «هوية السلطة» من بعده «دينياً» لما اختلف الناس يومها قط، وما كان لهم قط أن يختلفوا في أمر ديني عقائدي أو تشريعي يومها بأي حال، وهم أقرب الناس الى محمد (ص) وأكثرهم إخلاصاً وتمسكاً بتعاليم دعوته وحملتها من بعده، وهي في عز نقاوتها الأولى، بل اختلفوا في أمر وضعي دنيوي يخصهم هم في الدرجة الأولى تطبيقاً للمضمون الجوهري للآية الكريمة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ باعتبار أن الشورى الى جانب كونها حقاً دنيوياً للناس هي «خلاف في الرأي واتفاق نسبي على ترجيح ما هو افضل» وبذلك تثبت الحقيقة الأولى وهي أن السلطة أو الخلافة في المجتمع المسلم ليست أمراً دينياً بل هي أمر دنيوي وضعي.

٢ ـ إن أبا بكر في أول خطاب له بعد مبايعته لم يسند قط حقه في البيعة وحق من بايعه بأية حجة دينية أو يقيمها على من لم يبايع، بل أكد بوضوح دقيق أنه ليس بخير من بايعوه أو من لم يبايعوه، وأنهم إلى جانب كونهم هم مصدر الحق الأول في بيعته هم كذلك المسؤولون عن إعانته فيما يحسن وتقويمه فيما قد يرتكبه من خطأ، وأن طاعتهم له ليست مقرونة بأي حق ديني بل مشروطة بحفظه حقوقهم ومصالحهم المشتركة، وأن صيانة هذه الحقوق والمصالح ليست مقياس طاعته لله فحسب، بل شرط استمرار قبولهم به حاكماً في الدرجة الأولى والا فلا طاعة، «أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم». وبذلك تثبت الحقيقة الثانية وهي أن السلطة السياسية في المجتمع المسلم هي حق عام للناس وأن الحاكم هو شخص أو أشخاص مكلفون من الناس أيضاً بمقتضى عقد البيعة أو الانتخاب بادارة شؤون الناس ومصالحهم المشتركة وأن الإلتزام بهذه شرط لإبرام تلك والثبات عليها، والعكس بالعكس صحيح.

٣ ـ إن مجمل ما دار في سقيفة بني ساعدة من خلافات ووجهات نظر بين الأنصار والمهاجرين ثم بين «انصار وأنصار، ومهاجرين ومهاجرين» كل على حدة وما انتهى اليه الأمر من إجماع الأغلبية وإصرار البعض على عدم الدخول في ما أجمع عليه البعض الآخر بصرف النظر عن القلة أو الكثرة، هو في مجمله تأسيس عقلاني ديمقراطي عميق المدلول لمفهوم السلطة في مرحلة مبكرة من التاريخ كتلك، وليس نذير شؤم وفتنة وتحايل من البعض على البعض الآخر، كما اعتاد المحدثون بغير علم والمتعصبون بغير حق أو صواب، لا لأن ذلك الجدل التاريخي الخصب قد أكد الهوية الموضوعية للسلطة في المجتمع الاسلامي بعيداً عن دعاوى اللاهوت والكهنوت، وأنها عقد يتبع فيه الحاكم إرادة المحكومين فحسب كما أوضحنا سلفاً، بل لأن أساس اختيار الناس لسلطتهم ودوام تعاملهم السياسي معها يرتكز في المقام الأول على دوام شرعية الرأي والرأي الآخر أياً كانت طبيعة هذه الآراء في التعبير مع التزام الأقلية رأي الأغلبية في الفعل. وذلك هو جوهر وأس السلطة في جوهر الدعوة الاسلامية النقية وكل دعوة إنسانية ثورية نقية في التاريخ والتراث الانساني كله، أما ما جرى بعد ذلك

فأمر آخر سنأتي عليه تفصيلاً في المجتمع العربي الإسلامي بالنسبة الى قضية السلطة والملكية سلباً وإيجاباً.

٦ ـ السلطة تعبير عن الواقع وليست شيئاً فوقه

على ذلك، يجدر بنا أن نتذكر ونتدبر جيداً ما يقولون عن حق بأن الفكر هو تعبير عن الواقع وانعكاس له، وأن الايديولوجيا هي التعبير عن المصالح المادية الطبقية المتناقضة والمتعارضة في الواقع داخل ذلك الفكر، والسلطة السياسية ما هي في المحصلة الأخيرة إلا الأداة المباشرة للتعبير عن هذه الايديولوجيا أو تلك وتنظيم لفعلها المباشر أيضاً في صميم الواقع، والعلاقة بين هذه الأطراف جدلية متصلة متغيرة بلا توقّف. فالبحث عن السلطة أو فيها، إذاً، يبدأ أولاً برؤية الواقع الاقتصادي الاجتماعي ومضامينه الفكرية بصفة عامة من جهة، والتيارات الفكرية والايديولوجية المختلفة من جهة أخرى، وصولاً الى ما يراد الحديث عنه حول السلطة والملكية. غير أن المسألة ليست بهذه السهولة بالنسبة الى البحث في موضوع السلطة والملكية في التاريخ والتراث العربي الاسلامي بصفة خاصة، وما يحيط بها من تعقيدات راكمتها قرون طويلة من الزمن، خصوصاً إذا ما تذكّرنا انه اذا كان هنا مَنْ قد وضع على رأس ماركس أكاليل من الغار أو من نسبوا إليه وحده قصب السبق في القول بمثل هذه المفاهيم العلمية المتعلقة بالواقع والفكر والسلطة وغيرها، فإن هناك من قد حفر لذلك الرأس بئراً في جهنم لا يعلم «بنهايتها الا الله» للسبب نفسه. ولحسن حظي أو لسوء حظي، لا أدري أنني في هذا الموضوع وبحكم طبيعته محمول على ضرورة التحدث مع مثل هؤلاء «من حفاري القبور» أكثر من أولئك، وهنا تكمن تعقيدات المسألة وحساسيتها، خصوصاً انني شخصياً لا أهوى قط شوفينية التعصب الأعمى، لا في وضع الأكاليل المقدسة على الرؤوس في الهواء ولا حفر قبورها على الأرض، ناهيك عن حفر «آبار الآخرة في جهنم»، وتلك محنتي التي أشعر معها، رغم ذلك، بالرضاء إذا لم يكن الاحساس بالبراءة من الذنب ومتعة اليقين العلمي بالحقيقة.

وأنا لذلك أقول، وقبل الدخول في صلب الحديث عن السلطة والملكية في الاسلام استناداً الى ذلك الفهم العلمي: إن ماركس لم يكن أول من يستحق وضع اكليل الغار على جبينه أو قذفه الى قعر جهنم وبئس المصير. فقد قالها ابن خلدون قبله بما يزيد على ثلاثمائة سنة، وهو رجل علم وشرع ودين في الاسلام وغني عن التعريف، ضمن ما قاله في أمور كثيرة في التاريخ وعلم الاجتماع ما تزال نقطة غير متجاوَزة حتى الآن بالنسبة إلينا كعرب على الأقل، حينما حلل ظاهرة نشأة وتطور الدولة والسلطة وتحللها استناداً الى معطيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي.

ولن نخوض في تفاصيل هذا الأمر لا لأنه من بين البديهيات المتعارف عليها في الفكر الاجتماعي الوسيط والمعاصر فحسب، بل لأنه موضوع قائم بذاته... وإذا كان ماركس ليس الأول كما رأينا، فهو أيضاً لم يكن الأخير. وحتى نثبت هذه المسألة عن قناعة ويقين خصوصاً

بالنسبة الى أولائك الذين لا يستهويهم شيء في هذه الدنيا أكثر من «جز الرؤوس وحفر القبور» نورد رأياً ونموذجاً بارزاً من نماذج الفكر العربي الاسلامي الحديث الذي لا يقل أهمية ومكانة عن ابن خلدون وهو رأي الشيخ جمال الدين الأفغاني الذي يقول برؤية شمولية عن علاقة الفكر بالواقع بصفة عامة، وليس مجرد تفسير ظاهرة الدولة والسلطة، يقول بالحرف الواحد:

«نعم، إن الانسان انسان بفكره وعقائده، إلا إن ما ينعكس الى مرايا عقله من مشاهد نظره ومدركات حواسه يؤثر فيه أشد التأثير، فكل شهود يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل الى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد وكل قبيل هو للآخر عماد. . .»[4].

ذلك عن المفهوم العلمي للسلطة بصفة خاصة والمفهوم العلمي لعلاقة الفكر بالواقع بصفة عامة، أما عن السلطة والملكية ذاتها في المجتمع العربي الاسلامي منذ ظهور الدعوة الاسلامية وحتى العصور الحديثة، فإننا ستتناولها من خلال سلطة التحالفات الطبقية الارستقراطية المستغِلة فيما يُعرف بالعصر الأموي والعباسي والفاطمي، ثم سلطة التحالفات الطبقية الراديكالية الثورية المستغَلّة المعارضة في الوقت نفسه موضحاً ذلك على النحو التالي وبرؤية اجتماعية طبقية «أدعي» أنها جديدة أو مجرد محاولة اجتهادية قد تصيب وقد تخطىء، ولكنها اجتهاد على الأقل، و«من اجتهد وأصاب فله أجران (أجر اجتهاده وأجر اصابته) ومن أخطأ فله أجر اجتهاده»، حديث نبوي.

ثانياً: السلطة والملكية ومحاور الطبقة الارستقراطية الاقطاعية[5]

لقد جرى العرف والفهم التاريخي القاصر والمتثاقل والمتكاثف في عقول الناس ومفاهيمهم ومعارفهم تثاقل وكثافة التاريخ والحضارة العربية الاسلامية نفسها، بقرونها الخمسة عشر تقريباً حتى الآن، حول مسائل كثيرة من بينها فكرة أن السلطة قد تشكلت بعد صدر الاسلام بين بيت أموي في السلطة وبيت هاشمي في المعارضة، أو العكس بيت هاشمي «عباسي» في السلطة وبيت أموي أو (فاطمي) في المعارضة، أو سنّةٌ في السلطة وشيعة في المعارضة. . . الخ. وبكل ما تعنيه هذه المفاهيم من دلالات وأبعاد مترامية الأطراف، من إضفاء صفات الظلم والاستغلال والجبر واللاعقل واللاشرعية بل واللا «دين» على من يحكمون، ممن لا يحكمون، والصفات المعاكسة على من يعارضون، والعكس تماماً ولا توسط أو ثالث معهما. وعلى الرغم من مشقة المهمة التي سينوء بها كاهل كلّ من يفكر في القيام بمهمة إعادة ترتيب بنية التاريخ العربي الاسلامي على أسس منهجية جدلية وعلمية تضمن استقامة سيره على قدميه بدلاً من رأسه والزحف على بطنه على ذلك النحو المشوه، وذلك ما

---

(٤) جمال الدين الأفغاني، جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، نقلاً عن: عمارة، المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

(٥) نحن لا نستخدم مصطلح «الإقطاعي» هنا بالمفهوم الشائع عن إقطاعي أوروبا العصور الوسطى القائم على الملكية الخاصة لرقبة الأرض والسلطة، بل بمفهوم الشرق القائم على تملّك الفائض من الإنتاج.

لا أدعيه لنفسي قط في هذه الدراسة القصيرة، ولا أنكر معه الجهود العلمية المتنامية في هذا الصدد[٦]، إلا أنني هنا ومن باب قناعتي التامة بعدم النظر إلى الأشياء مقلوبة على رأسها على الأقل. وفيما يتعلق بموضوع السلطة السياسية والملكية الذي نحن بصدد بحثه الآن، أقول بوجود ثلاثة محاور جوهرية لتاريخ السلطة في التراث والتاريخ العربي الاسلامي بعد محمد (ص) وصاحبيه أبي بكر وعمر هي: محورا تعارض متصلان في مقابل «محور تناقض».

١ ـ محور التعارض الارستقراطي الاقطاعي المتصل

يتمثل هذا المحور الأساسي والواسع النطاق فيما يُعرف بكل من البيوتات الأموية والعباسية والفاطمية ومن لف لفها، سواء من كان منهم في السلطة أو خارجها، هذا المحور المهم الذي يوحده عن يقين المفهوم الارستقراطي الوراثي الطبقي للسلطة والمبرر «كذباً» من قبل «السماء» من ناحية وطبيعة المصالح الاقتصادية المترتبة على هذه السلطة أو المعبّر عنها، والاستماتة دونها على الأصح، من خلال هذه السلطة ولا يفرقه الا «تعارضات» ايديولوجية «تكنيكية» حينما كان يطمح أحد طرفي هذا المحور أو ذاك إلى أن يستأثر لنفسه بمنافع السلطة والثروة دون الطرف الآخر، أو حينما يفشلان في تنسيق مصالحهما معاً، بل لقد كان «وهم» التفرقة والتناقض بينهما ـ في تقديري على الأقل ـ هو أعظم كارثة أصابت مفهوم علاقات وتناقضات تشكيلة المجتمع العربي الاسلامي وتفكيره بالشلل ودفعت به الى هاوية الزيف والاغتراب حتى اليوم إلا قليلاً.

وما نود التأكيد عليه هو أن كل ما سيرد من تحليل لهذه الفرضية المتعلقة بهذا المحور الطبقي المتباين الشكل والموحد المضمون من خلال المصطلحات الشائعة (سنّة، شيعة أمويين، عباسيين، فاطميين، الخ . . .) هو حديث عنها وتحليل لها باعتبارها تجسيداً لمذاهب وايديولوجيات سياسية وطبقية واجتماعية واقتصادية في الدرجة الأولى، خالية من أية صلة حقيقية وموضوعية بفكرة الدين الاسلامي «كعقيدة» شخصية تنظم علاقة الفرد بربه وما يعتقده، لا تقرير شؤون حياته الدنيوية مع غيره من الناس ومعاملاتهم بعضهم مع البعض الآخر كما سبق القول، ولم يتم «حشر» هذه العقيدة باعتبارها سلطة أو مصدراً للسلطة السياسية والاقتصادية بمفهومها الحقوقي الغيبي اللاهوتي والكهنوتي المطلق وبمعزل عن رأي الانسان وعقله وعلمه فيها الا باعتبار كلّ ذلك تعبيراً ايديولوجياً طبقياً استغلالياً من قبل هذا المحور أو ذاك من محاور هذه الطبقة الارستقراطية الاقطاعية المتباينة الشكل والموحدة المضمون، فهو تعارض واختلاف داخل طبقة أو فئات ومحاور في طبقة واحدة على الأصح،

---

(٦) نذكّر على سبيل المثال لا الحصر، بجهود كل من حسين مروة، ومحمد عمارة، ومحمود اسماعيل، وأحمد عباس صالح، وصادق جلال العظم، وطيّب تيزيني، وعبدالله العروي، ومحمود أمين العالم، وغيرهم من رواد النظرة العلمية المعاصرة إلى التاريخ والتراث العربي وبأعمال متكاملة لبعضهم كحسين مروة، في مشروع النزاعات المادية في الفلسفة العربية وطيّب تيزيني في مشروعه التراثي الكبير الذي لم يكتمل بعد.

وليس تناقضاً بين طبقة وطبقة، لأن التناقض الحقيقي هو مع طبقة أو طبقات أخرى حقيقية سيرد الحديث عنها لاحقاً. . .

ولننظر بجدية ومسؤولية الى ما يتعلق بمدى علمية وصدق هذه الفرضية المهمة من عدمه، وإلى ما يتعلق بقضية السلطة بالذات[7]. فالكل كان يتفق جوهرياً حول المفهوم «الوراثي» للسلطة مع فارق بسيط جداً هو كون ايديولوجيا محور «الشيعة» يحصرونها في علي وبنيه أو ما يعرف بـ «البيت الهاشمي»، في حين أن ايديولوجيا محور «السنة» تمدّ مفهوم السلطة قليلاً فقط ليشمل «البيت القرشي» كله دون سائر العرب والمسلمين، وذلك خلاف منطق الاسلام الذي سوّى بينهم تسوية تامة مباشرة «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فرق بين عربي وأعجمي الا بالتقوى، كلكم لآدم وآدم من تراب» (حديث نبوي متفق عليه). والكل متفق جوهرياً حول الصلاحيات المطلقة للحاكم رغم التباين الشكلي من حيث كون محور الشيعة يقرر «عصمة الإمام» واستحالة خطئه، وبالتالي استحالة الخروج عليه وحصول الفرد نتيجة ذلك على سلطات دينية ودنيوية مطلقة، في حين أن محور السنة يبدو أكثر عقلانية وموضوعية أو «أقل يوتوبية» على الأصح، لأنه يقرر مباشرة عدم جواز الخروج على الحاكم، دون ربط ذلك بفكرة «العصمة اليوتوبية» مهما كان خطؤه أو جرمه، لأن حسابه على ذلك شأن من شؤون الله يوم القيامة لا من شأن الناس في هذه الدنيا «وكل الطرق تؤدي الى صنعاء» وذلك استناداً الى آراء وفلسفات ومذاهب المرجئة والمجبرة التي كرست جهوداً كبيرة لتبرير كل ما يصدر عن السلطة الأموية باعتباره مقرراً من الله ولا خيار لهم فيه خيراً كان أم شراً، وباعتبار أن الانسان «مجبر» على إتيان أفعاله أياً كانت ـ كما يقول مذهب المجبرة ـ، وأن محاسبته على ما هو شر فيها هو أمر ليس من شأن الناس في الدنيا بل ينبغي إرجاؤه الى يوم القيامة ليتولى الله ذلك بنفسه. وذلك هو مذهب «المرجئة». كما أن الكل متفق جوهرياً حول أهمية السماء أو اللاهوت، على الأصح، كمصدر تبرير لحقوق الاحتفاظ بالسلطة بمفاهيمها السابقة، إذ هي كما هو معروف بالنسبة الى محور «الشيعة» شأن سماوي وإلهي مطلق ولا شأن للناس فيه لا من قريب ولا من بعيد. وقد قالت «السماء» قولتها في ذلك مرة واحدة وإلى الأبد بوقفها على عليّ وبنيه وكل ما عدا ذلك كفر وزندقة، في حين كان المحور الثاني أكثر ذكاء وموضوعية وأقل «لاهوتية» أيضاً حينما أضاف مبرر الأرض (اغراء المعارضين بالمال وجزء من السلطة) إلى جانب مبررات «السماء» التي لا غنى عنها لأي من الطرفين وصولاً الى النتيجة نفسها وحفاظاً عليها. وإلغاء العقل وقفل باب الاجتهاد في محور «السنّة» في مقابل

---

(٧) قد يلاحظ استمرار التحليل المركّز حول مفهوم السلطة أكثر من مفهوم الملكية أحياناً في سياق الدراسة، وهذا لا يعني غلبة التركيز على جانب دون الآخر من موضوع الدراسة، بل قد يكون لأسباب موضوعية تتعلق بالمفهوم الجوهري للسلطة في الإسلام وفي الشرق القديم والوسيط بعامة، باعتبارها مفهوماً مرادفاً للملكية أو مشروطاً بها، لأن من كان يملك السلطة كان يملك حق التصرّف المباشر في الثروة من أرض ونحوها، أو يتملك فائض الإنتاج، على الأصح، في ظل غياب الملكية الفردية للأرض كوسيلة إنتاج أساسية، فكان الصراع على السلطة في جوهره صراعاً على الملكية والثروة ممثلين بالفائض.

فتحه في محور «الشيعة» على الرغم مما يبدو بين الأمرين من تباين ضخّم الكثيرون من شأنه الى حد اعتباره المقياس الحاسم بين أنصار العقل والثورة وأعدائهما، إلا أنهما بمثابة وجهين لعملة واحدة في النهاية لأن العقل والاجتهاد، بل وضرورة الثورة والخروج على السلطة الظالمة لدى المحور الثاني ليست مبدأ شمولياً بل مهمة يقتصر العمل بها على منازعة السلطات والحكام من غير «آل البيت». أما هم حينما يكونون في السلطة فلا منازعة ولا مكان لعقل واجتهاد أو خيار أو اختيار من أحد، لا لأنهم معصومون من الخطأ فحسب، بل لأن سلطتهم هي «وحي من الله»، يؤكد ذلك الشهرستاني بالنسبة الى الشيعة، بقوله: «وليست الامامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصبهم بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين الذي لا يجوز للرسول (ص) إغفاله واهماله وتفويضه الى العامة وارساله»[8]. وهنا لا يتجسد الحق الإلهي في السلطة لآل البيت ونفي حق الناس فيه قبولاً أو رفضاً فحسب، بل وضع الرسول (ص) موضوع المخالف في ذلك لأنه قد أهمل النص عليه وفوضه الى العامة، كما هو ثابت من عدم وجود رأي أو نص أو فعل لا في القرآن ولا في السنّة ولا في تصرفات الرسول، يشير الى تحديد هوية السلطة كمفهوم ديني قط، بل تُركت حقاً دنيوياً للناس «وأمرهم شورى بينهم» كما سيتضح ذلك في بنود لاحقة عند الحديث عن النقيض الطبقي الحقيقي. وعلى الرغم من ذلك، وبخلافه فإنه اذا كان الأمويون قد تلقبوا ـ كما يذكر هادي العلوي ـ بـ «خليفة الله» فإن العباسيين (الذين كانوا شيعة في المعارضة وسنّة في السلطة) قد تلقبوا بـ «سلطان الله». ونظر بقية الشيعة والفاطميون الى السلطة بالنسبة إليهم باعتبارها: «وحي من عند الله»[9]. واذا كانت السلطة «حقاً إلهياً» كما هو معروف عند الشيعة، فهي عند الشافعي وابن حنبل وغيرهما من فقهاء السنّة «في قريش رضا أو كرهاً» إذ يروى عن الشافعي قوله: «كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف واجتمع عليه الناس فهو خليفة»[10]. وليس من طبيعة الدين عند الشافعي أن يكون ضد الدولة، فقد افتى ـ كما يذكر أدونيس ـ بعدم جواز الخروج على الخليفة، فهو يرى أن الواجب يقتضي تفضيل الحاضر والمحافظة عليه واعتباره أفضل ما يمكن، ويرى أن كل ما يؤدي الى هدمه أمر يناقض القانون الطبيعي والقانون الإلهي في آن[11].

ورأي ابن حنبل من رأي الشافعي في السياسة والسلطة إذ يذكر أدونيس أيضاً أنه فيما يتعلق بالسياسة، كان يرى رأي الشافعي في أن الخلافة النبوية لا تكون إلا في قريش. غير أنه يقول بجواز إمامة من تغلّب ورضي به الناس، بل يرى أن طاعة المتغلب ـ وإن كان ظالماً فاجراً ـ واجبة، وذلك تجنباً للفتن. وهكذا يكون الخروج على هذا الإمام كفراً وإن «مات

---

(٨) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٦.

(٩) أنظر: هادي العلوي، في الدين والتراث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٠) أدونيس، الثابت والمتحوّل: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، ط ٢، ٢ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)، ج ٢: تأصيل الأصول، ص ٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ص ١٣٢.

الخارج عليه مات ميتة جاهلية»[١٢]. كما أن العقيدة الشيعية ـ كما يقول هادي العلوي ـ بفرعيها الإمامي والاسماعيلي، تظهر الخلافة كما لو كانت جزءاً من الوحي الإلهي، ويعتبر وجود الأئمة الشيعة من هذه الناحية استمراراً للنبوة[١٣].

كل هذه المفارقات المتباينة الشكل أحياناً والمتماسكة الجوهر والمضمون على طول الخط هي من الشيوع والثبات الى الحد الذي يسمح بالنظرة اليها ضمن البديهيات التي لا يعوزنا المزيد من تقديم أدلتها الكثيرة والثابتة في حيز ضيّق من الحديث والبحث في موضوع محدود كهذا، أو حتى غير محدود بقدر ما يعوزنا حقيقة. وما نقصده جوهرياً في هذا الصدد هو أن نعيد النظر اليها والتعامل معها كمقومات حقيقية لوحدة سياسية وطبقية وايديولوجية متماسكة ذات مواقف وتكتيكات مختلفة ومتعارضة في كثير من الأحيان، لكنها ليست متناقضة طبقياً وجدلياً وتاريخياً على الاطلاق، جرياً على ما جرى به الفهم المغترب والوعي الزائف بقضايا التاريخ والتراث العربي حتى اليوم... فهل نفعل؟

٢ ـ من تعارض جزئي في الفكر الى وحدة كاملة في الممارسة

هذا على الصعيد النظري، أما على الصعيد العملي فإن الأمر يبدو أكثر وضوحاً للرؤية ويسراً للفهم، إذ لا يوجد من يختلف حول حقيقة أن عثمان بن عفّان لعب دور المؤسس الحقيقي الأول لمصالح الطبقة الارستقراطية الاقطاعية في السلطة والملكية في الدولة العربية الاسلامية بمختلف محاورها السياسية والايديولوجية من أمويين وعباسيين وفاطميين وسنّة وشيعة... الخ. كما مثّل كذلك الانحراف الأول عن جوهر ومضامين التحالف الراديكالي الثوري للمهاجرين والأنصار بقيادة محمد (ص)، ومن بعده أبي بكر وعمر، في حين مثّل عليّ محاولة أخيرة للاحتفاظ بخط سير ذلك التحالف الطبقي المضاد. والعرف الجاري لتاريخ الصراع السياسي والطبقي على السلطة والثروة في هذا الصدد يحدد بداية الصراع الجدي بين الراديكالية الثورية النقية والأرستقراطية الاقطاعية الجديدة بالصراع بين عليّ ومعاوية والنظر الى عليّ باعتباره نهاية لمرحلة سابقة أو منتهية، ومعاوية بداية لأخرى جديدة، وهذا صحيح من الناحية السياسية البحتة. أما من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، بل والسياسية أيضاً وبصرف النظر عن معاوية وعلي كشخصين، فإن الأمر يختلف تماماً، إذ نلاحظ أن المعارك الحقيقية لهذا الصراع قد دارت في عهد عثمان وحُسم الكثير منها لمصلحة المد الارستقراطي الاقطاعي الجديد، وليس في عهد علي ومعاوية، وإن محاولة علي لم تكن الا بمثابة الاستثناء لقاعدة اقتصادية واجتماعية وسياسية طبقية كانت قد توطدت على يد عثمان، وهو استثناء محدود في الزمان والمكان لا يتجاوز سنوات قليلة من الصراعات الدموية غير المتكافئة والمحاصرة بين قاعدة اقتصادية واجتماعية ارستقراطية اقطاعية «فتية» كانت قد تأسست منذ

---

(١٢) أدونيس، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١، وتاريخ المذاهب الإسلامية، ج ٢، ص ٢٠٤.
(١٣) العلوي، في الدين والتراث، ص ٤٣.

قرابة عقد ونصف من السلطة النافذة والمستقرة لعثمان، وبين القوة السياسية والعسكرية الجديدة المعبرة عنها لمعاوية. ولذلك نستطيع القول إن زمن عثمان وعلي هو زمن تداخل الهبوط الذي صار هو القاعدة مع الصعود الذي صار هو الاستثناء، ولم يكن مع معاوية الا بمثابة نقطة الحسم الأخيرة وليس نقطة البداية بالنسبة إلى هزيمة الراديكاليين والثوريين كسلطة طبقية حاكمة، وذلك ما سنوضحه تفصيلاً في بنود لاحقة، وفتح بذلك زمن طويل من الانتصارات الطبقية الارستقراطية الاقطاعية المتطورة في الشرق، وذلك ما نبين خواصه وحيثياته الآن.

٣ ـ تداخل الصعود مع الهبوط

أما أبرز حيثيات هذا التداخل أو الصراع، على الأصح، في عهد عثمان فهو يتمثل في كون عثمان قد أحال مفهوم السلطة من حق اجتماعي للناس الى حق إلهي للحاكم، وأحال الحقوق العامة الى حقوق خاصة، وغلّب القرابة على الكفاءة والسبق في الجهاد والاسلام، وغض الطرف عن المظالم والفسوق، وأنكر المسلمون عليه ذلك بعامتهم وخاصتهم، ونازعوه فيه بالقول ثم بالعمل والثورة التي انتهت بمقتله. يؤكد ذلك أنه إذا كان أبو بكر قد توفي عن لا شيء مما يقتات به أهله، وتوفي عمر مديناً، وعلي عن ٣٠٠ درهم، فإن عثمان قد توفي عن ثروة شخصية تقارب ٦٠ مليون دينار[١٤]. ومن دون الدخول في أي تفاصيل لما تزخر به هذه الفترة من تاريخ سلطة الدولة العربية الاسلامية نكتفي بإيراد بعض النصوص المختارة لإبراز أبعاد هذه المسألة ووقائعها التي غالباً ما يتم إغفالها والتعمية عليها لأسباب وظروف مشابهة لما يحدث في الوقت الحاضر، وإمعاناً في مسخ وتشويه التراث التقدمي المشرق في التاريخ والتراث العربي الاسلامي.

فالطبري يروي عن ابن قتيبة دوافع الثورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية على عثمان قائلاً: «يخبرنا ابن قتيبة قائلاً: وذكروا أنه اجتمع ناس من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فكتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنّة رسول الله وسنّة صاحبيه (أبي بكر وعمر) وما كان من هبته خمس افريقية لمروان، وفيه حق الله ورسوله، ومنهم ذوي القربى واليتامى والمساكين، وما كان من تطاوله في البنيان، حتى عد سبع دور بناها في المدينة ـ دار لنائلة ودار لعائشة وغيرهما من أهله وبناته. وبنيان مروان القصور بذي خشب، وعمارة الأموال من الخمس الواجب لله ولرسوله، وما كان من انشائه العمل والولايات في أهله، وبني عمه من أمية أحداثاً وغلمة لا صحبة لهم من الرسول ولا تجربة لهم بالأمور، وما كان من الوليد بن عقبة في الكوفة اذ صلى بهم الصبح وهو أمير عليها، سكران أربع ركعات ثم قال لهم: إن شئتم أن أزيدكم صلاة زدتكم، وتعطيله إقامة الحد عليه وتأخيره ذلك عنه، وتركه المهاجرين والأنصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم، واستغنى برأيه عن رأيهم، وما كان من الحمى الذي حمى حول المدينة، وما كان من ادارة القطائع والأرزاق والأعطيات على أقوام بالمدينة ليست لهم صحبة من النبي عليه الصلاة والسلام، ثم لا يغزون ولا يذبّون، وما

---

(١٤) أنظر: محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ١٧٢.

كان من مجاوزته الخيزران الى السوط، وأنه أول من ضرب بالسياط ظهور الناس»(١٥). ذلك هو المفهوم الجوهري للاسلام وذلك هو نقيضه الحقيقي، مفهوم المستغِلين والمستغَلين، مفهوم النقيض ونقيضه في المجتمع العربي الاسلامي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

وفي الحوار المباشر الذي جرى بين عثمان والثوار قبل مقتله، وهو كلام متواتر ومتفق عليه، ما يؤكد كلّ المضامين السابقة، إذ يروي الطبري أيضاً في تاريخ الأمم والملوك ذلك قائلاً: «الثوار كانوا قد طلبوا الى عثمان قبل مقتله أن أعزل عنا عمالك الفساق واستعمل علينا من لا يتهم على دمائنا وأموالنا وأردد علينا مظالمنا. فقال عثمان: ما أراني إذاً في شيء إن كنت استعمل من هويتم وأعزل من كرهتم الأمر إذاً أمركم. قالوا: والله لتفعلن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أو دع فأبى عليهم وقال: ما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله عز وجل، والله لأن أقدم فتضرب عنقي أحب اليّ من أن أخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل»(١٦). وقد نفّذ الناس ما توعدوا به، وقتلوا الخليفة انتصاراً وتأكيداً للمفهوم الاجتماعي للسلطة السياسية والملكية في الاسلام على الأرض باعتبارهما حقاً من حقوق الناس وشأناً من شؤونهم الخالصة كما تركها محمد (ص) وجرى بها أبو بكر وعمر، ورفضاً وإنكاراً صارماً لهبوطهما من السماء، كما أرادهما عثمان وأصر عليهما مسربلتين كانتا بسربال الخليفة أو غيره. ولأن الأمور لم تُحسم بصرع الخليفة بل اتخذ من «قميصه»، المدمى ذريعة لاستمرار واستكمال حلقات الصراع على السلطة بين عليّ وعائشة (حرب الجمل)، وعلي ومعاوية الذي حسم الحلقة النهائية في نقل السلطة الى الارستقراطية الاقطاعية الأموية، فإنه لا يعنينا هنا قط من كل تلك الأحداث ما جرت به التفاصيل والمذاهب حول من المحقّ ومن المبطل، ومن وجهات نظر ذاتية ضيقة لا مكان لها في منظور المنهج العلمي بقدر ما يعنينا بدقة أننا هنا بصدد نهاية لسلطة تحالف راديكالي ثوري مستمدة من الناس ومبررة بهم، وبداية لسلطة تحالف ارستقراطي وإقطاعي طبقي مستمدة من الثروة الاقتصادية والقوة العسكرية والسياسية المبررة من «السماء» بغير حق، سلطة سياسية واقتصادية طبقية ممتدة لم يكن ليختلف فيها البيت الأموي عن البيت العباسي والفاطمي والمملوكي والعثماني بعضهم عن البعض الآخر الا من حيث الشكل مع الاحتفاظ بوحدة الجوهر والمضمون.

٤ ـ وحدة الممارسة واستمرارها

فالعباسيون، وهم أحد أجنحة البيت الهاشمي «لم يثبت قط أنهم كانوا نقيضاً للبيت الأموي بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي أو السياسي الذي كانوا يتحدثون به عن أنفسهم قبل وصولهم الى السلطة»، كرسل لملء الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً، بل كان عبارة عن امتداد أكثر تخلفاً من

---

(١٥) انظر: الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٣٣ وما بعدها، نقلاً عن: الحبيب الجنحاني، دراسات مغربية في التاريخ الإقتصادي والإجتماعي للمغرب الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٦.

(١٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٤ و٤٠٥، نقلاً عن: برهان الدين دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

الناحية السياسية وغلواً من الناحية الميثولوجية الدينية المشوهة، مع بعض الاستثناءات، بل لقد برزوا كنقيض لأنفسهم لا للأمويين، أو برزوا على حقيقتهم، على الأصح، لا من حيث تناقض الموقف بين ما كانوا يقولونه قبل وصولهم الى السلطة، وما صاروا يفعلونه عند إمساكهم بها، بل من حيث تضحيتهم بأبناء عمومتهم داخل البيت الهاشمي نفسه من عليّ وبنيه أو بقايا البيت «الفاطمي»، على الأصح، ومزقوهم شر ممزق، رغم أن «دم الحسين وحده» هو الذي حملهم الى السلطة أو برّر وصولهم اليها، كما حُمل قميص عثمان وبرر وصول البيت الأموي الى الموقع نفسه مع الفارق الجوهري بين شخصية الرجلين وواقعهما السياسي والاجتماعي . . . بل لقد «تسنّن العباسيون في السلطة بعد طول تشيعهم خارجها».

وإذا كان عثمان بن عفّان، الخليفة الأموي المؤسس لهذه الطبقة وفكرها ومصالحها قد قال: «والله لن اخلع سربالاً سربلنيه الله»، فقد خطب الخليفة العباسي «المجدد» للطبقة نفسها أبو جعفر المنصور يوم عرفات عام ١٥٠ للهجرة وبعد ما يزيد على مائة عام من حديث عثمان قائلاً: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه»[١٧]. بل «لقد اتخذ العباسيون من انتسابهم الى اسرة النبي (ص) - كما يقول برهان الدين دلو - وسيلة لتوطيد مركزهم الروحي واستخدموا الدين لتوكيد حكمهم المطلق وتبريره ولتخدير الرأي العام. . . .» ويضيف قائلاً: «كان هدف العباسيين إحلال حكم اقطاعي استغلالي محل حكم استبدادي شبه اقطاعي، فقد كان الجلاد يلازم الخليفة دائماً وكان النطع حاضراً أبداً قرب العرش لاستقبال الرؤوس المغضوب عليها»[١٨]. وإذا كان «مسلم بن عقبة» - كما يذكر تاريخ اليعقوبي - قد أباح مدينة الرسول ثلاثة أيام للجند. . . وأجبر مسلم أهل المدينة على أن يبايعوا على أنهم عبيد ليزيد بن معاوية لإذلالهم. . . ومن شكا كان يضرب عنقه[١٩]، فإن ابراهيم الامام، قائد الدعوة العباسية عشية الوصول الى السلطة، قد أوصى أبا مسلم الخراساني أن يقتل «أي غلام بلغ خمسة أشبار»، اذا شك في ولائه[٢٠].

ولا يختلف الأمر كثيراً في حال «الفاطميين» وهم بقايا الشيعة الخلّص عن حال العباسيين والأمويين لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون، سواء كانوا معارضة أو سلطة لأن الخليفة الفاطمي «المتقرمط» دائماً قبل وصوله الى السلطة لم يمنعه ذلك من التخلي عن «القرمطة» بعد وصوله اليها في مصر وشمال افريقيا بفضل مبادئها (أي مبادىء القرامطة وأفكارهم)، بل نكّل بها وبمبادئها التي صارت بالنسبة إليه هدامة لملكوت السماء على الأرض[٢١]. فقد انقلب القرامطة على الفواطم - كما يذكر أحمد صادق سعد - الذين تخلوا في نظرهم عن المبادىء الأساسية للإسماعيلية وأصبحوا يعبّرون عن المصالح التجارية المتمركزة في

---

(١٧) دلّو، المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١٤، وكارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ج ٢، ص ١٠.

(١٩) دلّو، المصدر نفسه، ص ١٧٤، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٢٥.

(٢٠) العلوي، في الدين والتراث، ص ٣٤.

(٢١) أنظر: الجنحاني، دراسات مغربية في التاريخ الإقتصادي والإجتماعي للمغرب الإسلامي، ص ٥٣.

مصر[٢٢]. كما يذكر برهان الدين دلو أن مؤسس الفواطم قد خدع أبا طاهر القرمطي وأصحابه واستخدمهم وسيلة للوصول الى غايته الشخصية فثار غضبهم[٢٣]. ولم يمنع ذلك أيضاً أكثر فرق الشيعة الفاطمية اعتدالاً في اليمن وهي «الزيدية، اتباع الامام زيد بن علي» من تحويل السلطة الى ملك وراثي مستبد ومتخلف منذ البداية إذ يذكر علي محمد زيد قوله:

«ومع أن الهادي في جميع ما كتبه كان خصماً لدوداً للجبرية ونصيراً متحمساً للقول بخلق الانسان لأفعاله، فإنه في موضوع الإمامة جبري قح يرفض الشورى والاختيار ويستشهد بالآية ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾[٢٤] وهو يتساهل في موضوع الجبر هنا لأنه يدعم نظريته السياسية»[٢٥]. وهو الأمر الذي يؤكد حقيقة أن شعارات العقل والاجتهاد والجهاد ضد الظلم من أجل العدل والمساواة هي بالنسبة الى هذا المحور الطبقي بكل أبعاده مجرد وسائل تكتيكية موقتة من أجل الوصول الى السلطة، لا مبادىء عامة لممارسة هذه السلطة من خلالها، بل من خلال الحق الوراثي والديني المطلق الذي مارسه الجميع وأقروه سلطة كانوا أو معارضة. وهذه المسألة يجب الكشف عن أبعادها أكثر والكف عن الاستمرار في التحدث عنها وتفسيرها في نطاق المصادفات «الخطايا» التي يكاد معها العقل العربي والعلم يفقد قيمته في قراءة وتحليل التاريخ العربي الاسلامي الوسيط بالذات، بل إن ملامح هذه المسألة العامة هي أقرب الى القانون الاجتماعي الخاص بكل الطبقات المستغِلة التي تبحث دائماً عن السلطة من خلال شعار العدل والعقل والحرية والعلم... الخ، بل قوانين المادة أحياناً وتحافظ عليها بكل ما هو عكس ذلك، لأنه اذا كانت برجوازية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، قد بحثت عن الانتصار والظفر بالسلطة من خلال مبادىء العقل والعلم والحرية وانتصرت بفضل ذلك وحققت لنفسها من خلاله العديد من المكاسب السياسية والاقتصادية، فإنها اليوم في إعلاء تطور مراحلها الامبريالية تدافع المكاسب السياسية والاقتصادية عن نفسها بمعاداة العلم وممارسة الارهاب والخرافة، وكذلك فعلت من قبل الطبقات الارستقراطية الاقطاعية في المجتمع العربي الاسلامي حينما كانت تبحث عن السلطة بالعقل والاجتهاد والثورة ضد خصومها أو منافسيها وتحافظ عليها باللاعقل والنص والقمع بلا رحمة.

بل إننا نستطيع اليوم كذلك أن نقرأ بوضوح هذه القانونية من خلال الوقائع الدامية للصراع العراقي ـ الايراني، ونخلص من خلاله كذلك الى حقيقة أن «ثورية الخميني» وعقلانيته واجتهاده بعد الوصول الى السلطة ليست الا بمثابة الوجه الآخر لـ «رجعية آل سعود». فايديولوجيا وشعارات الطبقات الكادحة من السواد الأعظم من الناس هي دائماً

---

(٢٢) أنظر: أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الإجتماعي ـ الاقتصادي (بيروت: دار إبن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٢٩٠، نقلاً عن: دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ٢٤٤.

(٢٣) دلّو، المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٦٨.

(٢٥) علي محمد زيد، معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني؛ بيروت: دار العودة، ١٩٨١)، ص ١٧٨، والهادي بن الحسين هو الداعية المؤسس للمذهب الزيدي في شمال اليمن وللسلطة الامامية أيضاً الذي وصل إلى اليمن في عام ٨٤ هـ/ ١٩٧ م.

المطية التي تمتطيها فصائل الطبقات المستغِلة في تصفية حسابات بعضها بعضاً حول السلطة والثورة، وهي الكفيلة كذلك بسحق تلك الايديولوجيات وتصفية تلك الشعارات بنفسها بعد الفوز بها وبحماسة وجدية أكثر حسياً ووحشية، وطرح نقائضها الأكثر تعبيراً وانسجاماً مع مصالح تلك الطبقات المستغِلة وحقيقتها التاريخية كطبقات رجعية ومتخلفة. وعلى حد قول الشاعر:

صلّى وصام لأمر كان يطلبه لما انقضى الأمر لا صلّى ولا صاما

وتبقى في نهاية هذه الفقرة أهمية الإشارة إلى أن كل ما سبق لا يجوز مطلقاً النظر اليه باعتباره استلاباً سلبياً مطلقاً لكل ما في حياة وتاريخ هذا المحور الطبقي المهيمن الذي شغل جل مراحل التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع العربي الاسلامي الوسيط، بل هو بمثابة الرؤية السياسية النقدية له، ووضعه في سياقه الجدلي التاريخي الصحيح، بمعزل عن العشوائية اللاتاريخية واللاعلمية، وفي ضوء متغيرات الزمان والمكان الذي نعيشه الآن كعرب من الناحية النظرية، على الأقل فيما يتعلق بمسألة السلطة والملكية. أما من الناحية الموضوعية المتكاملة، فإن قروناً من الفتح والجهاد والتحرير والوحدة ـ امتدت من مشارف الصين الى قلب أوروبا ونضجت معها ثمار مجد وحضارة بشرية لا عربية اسلامية فحسب، كتلك التي شهدتها «دمشق عمر بن عبد العزيز» و«بغداد المأمون» و«أندلس عبد الرحمن الناصر» و«قاهرة المعزّ»، وضمّت بين جوانحها مالكاً والشافعي وابن حنبل وأبا حنيفة والبخاري ومسلم والغزالي وأبا الحسن الأشعري وغيرهم ـ لهي كفيلة بأن تجعلنا لا نقوى على رؤيتها ـ رغم ذلك ـ الا باعتبارها قفزة نوعية متقدمة شكلاً ومضموناً، وكسقف أعلى لتشكيلة اقتصادية واجتماعية قديمة وبداية لتشيكلة جديدة أكثر تطوّراً قياساً الى ما قبلها من أشكال القهر والاستبداد الشرقي القديم بصفة عامة، بل وتجعلنا كذلك لا نقوى على رؤية أنفسنا اليوم في زمن التشرذم الوطني والمهانة العربية والقومية أمام القوى الامبريالية والصهيونية قياساً إليهم الا كأقزام هزيلة قائمة بين أقدام عمالقة مضيئة وضاربة برؤوسها وأكفها في كبد السماء أياً كانت جوانب السلب والخطأ في حياتهم تلك، بل إن زماناً وعصوراً بأكملها بل تاريخاً برمته من النقائض الإيجابية، لكل ما هو سلبي مما سبق الحديث عنه من العقل والحرية والمساواة والعلم، لا في حدود مجرد الرأي المعارض بل والمنتصر في كثير من الأحيان، قد حدث كذلك، وهو ما سنتناوله تفصيلاً في الفقرة التالية.

ثالثاً: السلطة والملكية ومحاور الطبقة الراديكالية الثورية

١ ـ المعالم الموضوعية العامة

بما أن التحليل السابق قد كشف عن علاقة شمولية مشتركة لمحور اليمين الارستقراطي الاقطاعي المتطور بالنسبة إلى ما قبله من الأنظمة السياسية والاقتصادية السابقة لظهور الاسلام، فإن القول بنقيض طبقي فلاحي وعمالي وشعبي واسع النطاق يتميز بصفات

الشمول والعمومية نفسها هو أمر أكثر إمكانية ويسراً على الفهم والوعي الاعتيادي في الفكر والثقافة العربية المعاصرة، على الأقل، بخلاف ما جرت عليه الحال بالنسبة الى المحور الأول. لأنه إذا كان لا يزال من الصعوبة بمكان أن يعتاد الوعي والثقافة العربية الجديدة على قبول حقيقة كون «السنة والشيعة» كأطر ومذاهب سياسية تنطلق من أرضية طبقية واستراتيجية ايديولوجية واحدة ولا تختلف الا في المسائل التكنيكية المؤدية الى الاستئثار بنصيب الأسد من السلطة والثورة لهذه الفئة أو تلك من الطبقة نفسها، فإننا على العكس من ذلك، نجد من السهولة بمكان التعرف إلى القواسم المشتركة بين أطراف محور النقيض الطبقي الثوري المقابل على صعيد الفكر أو على صعيد الواقع من عمر بن الخطاب الى علي ابن أبي طالب فأبي ذر الغفاري مروراً بغيلان الدمشقي وعمر بن عبدالعزيز والمأمون وحتى أبي سعيد الجنابي وعلي بن الفضل، وحتى عبد الناصر وعبد الفتاح اسماعيل على الصعيد النظري والعملي سياسياً واجتماعياً، وواصل بن عطاء والكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والجاحظ وابن طفيل واخوان الصفاء وغيرهم على الصعيد الفكري والفلسفي المتطور. إذ إننا لا نجد صعوبة في الإحساس بالقاسم المشترك مادياً وفكرياً لهذا المحور سواء من خلال معالم قادته وشخصياته البارزة المشار الى بعضها آنفاً من خلال مؤسساته الايديولوجية ومدارسه الفكرية من معتزلة وخوارج وقرامطة وبعض الاسماعيلية والشيعة، أو من خلال أنظمته السياسية والاجتماعية سواء ما تم منها في زمن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعليّ، أو من تلاهم من بعض خلفاء الأمويين والعباسيين كعمر بن عبد العزيز والمأمون، اضافة الى الدول والأنظمة السياسية المستقلة عن مراكز الخلافة، كدولة القرامطة في البحرين التي شملت جنوب العراق ومجمل شمال الجزيرة العربية، بما فيها الديار المقدسة حتى تخوم سوريا ومصر، واستمرت ما يزيد على ٤٠٠ سنة[٢٦]

ودولة القرامطة الثانية في جنوب الجزيرة العربية ووسطها التي توحدت اليمن في ظلها لأول مرة بعد ظهور الاسلام، واستمرت بقيادة ابن الفضل قرابة عشرين عاماً، وكذلك دولهم ودول الخوارج والاسماعيلية في المغرب العربي وشمال افريقيا عموماً وعُمان واليمن، كالاباضيين في عُمان؛ وكالصليحيين، وهم خلفاء القرامطة الأكثر اعتدالاً في اليمن؛ وآل مهدي في تهامة اليمن، وهم خوارج، وكذلك الزيدية وهم أكثر فرق الشيعة اعتدالاً على الاطلاق، إذا لم يكونوا معتزلة في الأساس لاستناد فكرهم الى الأصول الاعتزالية جملةً وتفصيلاً، فيما عدا أصل الإمامة الذي اجتهد فيه الهادي، ابن الحسين بعد وصوله الى اليمن ولم يقل به زيد بن علي المؤسس الحقيقي للمذهب على نحو ما يتضح لاحقاً. يضاف الى ذلك العديد والعديد من الانتفاضات والثورات الاجتماعية والطبقية الواسعة النطاق التي لم يقدّر لها النجاح أو نجحت جزئياً كثورة الزنج في جنوب العراق، والعبيد في دمشق، وثورات الشمال

---

(٢٦) أنظر تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع في: دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الاسلامي، ص ٣٢٥ ـ ٣٦١.

الافريقي وبلاد ما وراء النهر[27]، وفي مقدمتها ثورة كل الأقطار العربية الاسلامية تقريباً التي كان قد تم فتحها على عهد أبي بكر وعمر وعثمان بن عفّان ضد عثمان نفسه بالزحف من مختلف الأمصار الى المدينة والتي انتهت بالفشل رغم مقتل الخليفة نفسه.

٢ ـ الموقف من السلطة والملكية

ويعد هذه الإطلالة العاجلة على المكونات السياسية والاجتماعية والتاريخية والايديولوجية لعناصر هذا المحور الراديكالي الثوري وأبعاده ننتقل الى صميم موضوع حديثنا في هذا البحث وهو التعرف إلى موقفه وفلسفته تجاه قضية السلطة والملكية، وما الذي يميز موقفه وفلسفته تجاه هذه المسألة بالقياس الى موقف المحور الأول وفاسفته كما سبق تحليله.
وسوف نتناول هذه القضية من زاويتين: الأولى من حيث نظرتهم وموقفهم النقيض لنظرة وموقف المحور الأول تجاه هذه المسألة، والثانية تنوع الممارسات النظرية والتطبيقية المتعددة نسبياً بتعدد المؤسسات الايديولوجية والسياسية والاجتماعية المكونة لعناصر هذا المحور بصفة عامة، إذ يتلخص ذلك في القول بـ «حق الأصلح» من الناس في السلطة من ناحية، ورفض «الحق الوراثي العرقي المقدس» من ناحية ثانية، وربط حق الاستمرار فيها باستمرار حق الناس في صيانة وحماية حقوقهم ومصالحهم العامة من خلالها، وحقهم كذلك في تقرير وضعها أصلاً عن قناعة ورضا منهم، باعتبار السلطة حقاً اجتماعياً من حقوقهم، وشأناً من شؤون حياتهم التي يقررونها لأنفسهم بمقتضى العلم والعقل وجلب المنفعة ورفع الضرر العام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفهومهم للسلطة باعتبارها حقاً عاماً لا خصوصية فيه، وأن الناس جميعاً وجماعة السلطة، على وجه الخصوص، هم موكلون بإدارة الخيرات الاقتصادية كحق عام والحصول على حاجات عيشهم منها بالسوية التي تتساوى بها الجهود في العمل والانتاج؛ فمن كل بحسب طاقته ولكل بحسب عمله، وهو التعبير الذي وإن بدا حديثاً في الاشتراكية المعاصرة إلا أنه يعكس جانباً من جوهر النزعة الراديكالية التسووية الثورية في المجتمع العربي الاسلامي، كما أن الفائض «بيت مال المسلمين» هو أيضاً حق للناس من أجل منافعهم العامة بمعرفة السلطة وليس حقاً مطلقاً للحاكم على الناس. وتلك هي الموضوعية التاريخية المهمة التي لم يتنبّه اليها الكثير من المؤرخين والمحللين والتي بموجبها انتقل حق التصرف بالفائض في مجتمعات ما قبل الرأسمالية من حق مطلق للحاكم وبطانته الطبقية الى حق عام ومقيد بالمصالح العامة لأفراد المجتمع ـ لأول مرة في تاريخ مجتمعات ما قبل الرأسمالية «بيت مال المسلمين بدلاً من بيت مال الملك أو السلطان»، ولو في حدود الرؤية النظرية. كما يحدد بنود إنفاق هذا الفائض أيضاً وبدقة في القرآن بقوله: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل...﴾[28].

ولنتتبع حيثيات هذه الرؤية الجوهرية للسلطة والملكية ووقائعها في الفكر والتراث

---

(٢٧) أنظر تفاصيل أكثر في: المصدر نفسه، ص ٣٠٨ ـ ٣٢٥.
(٢٨) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

العربي الاسلامي بحسب تسلسلها الزمني وبإيجاز وتركيز شديدين، فإذا ما تذكّرنا بديهة كون مفهومي السلطة والملكية في الاسلام مفهومين وضعيين لا صلة لهما البتة بما هو عقائدي فيه، بل هما جزء لا يتجزأ مما هو موضوعي ويعود أمره الى الناس أنفسهم في الدرجة الأولى، وأن دور العقيدة هو دور المحبذ والحاثّ على التمسك بما يقرره الناس في هذا الشأن لا دور المقرر لما ينبغي لهم فعله فيه، لأدركنا حقيقة هذا الأمر على الصعيد العملي، وابتداءً بالقرآن الكريم الذي يصف سلطة الملك الوراثي والعرقي بالفساد والإفساد على الأرض بقوله الصريح: ﴿قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾[29]. وأبو بكر أول خليفة للمسلمين يقول يوم بيعته: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فاعينوني وإن أسأت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم»[30]. وهو بذلك يضع الأسس الجوهرية الكاملة لحق الناس في تقرير سلطة الحاكم وجعلها مرهونة بدورهم ورأيهم في إعانته على الصواب ومنعه من الخطأ. وعلي بن أبي طالب يخطب ويقرر في اليوم التالي من بيعته مؤكداً أن حقوق ومصالح المسلمين ومظالمهم التي أهدرت وارتكبت على زمن سابقه عثمان هي أولى أولويات ما يجب الوقوف ضده وتصفية آثاره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث وقف خطيباً يقول: «الا ان كل قطيعة اقتطعها عثمان وكل مال اعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال، فإن الحق القديم لا يبطله شيء ولو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الاماء وفرّق في البلدان لرددته الى حاله، فإن في العدل سعة ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[31]. ذلك نموذج من وقائع السلطة ومفهومها عند تحالف التيار الراديكالي الثوري أو المؤصل والمؤسس على الأصح لمحور النقيض الثوري التحرري، هذا الذي نحن بصدده والذي هو امتداده السياسي والفكري والاقتصادي والاجتماعي بصفة عامة، سواء من خلال وجوده في السلطة أحياناً أو خارج السلطة في معظم الأحيان. وإذا كان علي بن أبي طالب قد أعطى ذلك المضمون الاقتصادي والاجتماعي المهم للسلطة والملكية المسترشدة بجوهر الفكر الاسلامي ونقاوته الأولى في مواجهة المفهوم المضاد والمتناقض الذي عبّر عنه ومارسه عثمان ومن تلاه من خلفاء بني أمية وملوكهم، فإن عمر بن عبد العزيز، وهو الخليفة الأموي السادس، قد سجل كذلك موقفاً مغايراً تماماً لقرابته السابقة واللاحقة ومن موقع ورؤية طبقية مضادة فيما يتعلق بمفهوم السلطة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، والذي كانت سنوات حكمه الثلاث أشبه ما تكون بزفرة أخيرة لمد محور النقيض الراديكالي الثوري من على قمة سلطة الخلافة تجاه قوة اليمين الارستقراطي الاقطاعي المتعاظم حيث انزوى بعدها أو حُصر، على الأصح، في إطار المعارضة الى أجل غير مسمى. والمسألة هنا ليست كما قد يظن البعض محاكمة «أسرية أو عرقية أو طائفية مطلقة» لأي كان من الأمويين أو العباسيين أو غيرهم، بل هي محاكمة للمواقف السياسية والاجتماعية الطبقية لأي كان سلباً أو ايجاباً في ضوء الرؤية والمنهج العلمي المعاصر.

---

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٣٤.

(٣٠) أنظر: فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين: دراسة نقدية في تفسير التاريخ (بيروت: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٨٠)، ص ٣٤.

(٣١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ١٠٥.

ولقد لخص عمر بن عبد العزيز خبره ومواقف من قبله تجاه مسألة السلطة والملكية بالذات بكل أبعادها، وموقفه هو منها بدقة متناهية في نص طالما أُخفي ورُمي به إلى الظل، وذلك عندما جاءته عمته فاطمة بنت مروان مبعوثة من قبل الأسرة الأموية الحاكمة تطلب اليه العدول عن مصادرة ممتلكاتهم التي سماها «المظالم»، فرفض وأصدر وثيقة المصادرة (أو التأميم) التي شبّه فيها «الثورة والسلطة» في الدولة بالنهر العام، الذي هو حق لجميع الناس على السواء لا تجوز حيازته ولا امتلاكه ولا انتزاع الروافد منه والقنوات، والتي يقول فيها: «إن الله تعالى بعث محمداً رحمة ـ لم يبعثه عذاباً ـ الى الناس ثمّ اختار له ما عنده: . . . فترك لهم نهراً شربهم فيه سواء. ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله. ثمّ ولي عمر فعمل على عمل صاحبه. فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهراً ثم ولي معاوية فشق منه الانهار، ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد ومروان وعبد الملك وسليمان، حتى أفضى الأمر اليّ وقد يبس النهر الأعظم. ولن يروى اصحاب النهر أو يرضوا حتى يعود اليهم النهر الأعظم الى ما كان عليه»[32].

ومما تجدر الاشارة اليه ان عمر بن عبد العزيز كان متأثراً بآراء المعتزلة وأفكارهم حول السلطة والملكية. فقد طلب الى غيلان الدمشقي أن يستعمله في خلافته (وهو من أئمة الاعتزال الأول) فرفض غيلان العرض الا اذا ولّاه «رد مظالم بني أمية»، ولما عزم عمر على ذلك استعمل غيلان فيما كان قد اشترط عليه، حيث يذكر حسين مروة: «إن أحمد بن يحيى المرتضى قد حدّث عن غيلان الدمشقي في هذا الصدد قائلاً: فلما تولى غيلان هذا الأمر نادى أهل دمشق بقوله: تعالوا الى متاع الخونة يقصد حكام بني أمية السابقين لعمر بن عبد العزيز، تعالوا الى متاع الظلمة، تعالوا الى متاع من خالف الرسول في أمته بغير سنّته وسيرته. ثم أخذ يبيع امتعة بني أمية وهو يقول في الناس المجتمعين حوله: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع؟ وكان غيلان يقصد أن هذه الأمتعة ثمينة جداً كان يتمتع بها الحكّام الأمويون في حين يموت الناس جوعاً»[33].

وتقول الرواية: «إنه مر هشام بن عبدالملك حين ذاك وغيلان يرفع صوته بذلك القول، فقال هشام: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعنّ يديه ورجليه. . . وحين تولى هشام عرش الأمويين أمر باحضار غيلان مع صاحب له اسمه صالح وأمر بقطع أيديهما وأرجلهما بعد أن حبسهما اياماً. ومات صالح قبل غيلان، فتوجه غيلان الى الناس قائلاً: قاتلهم الله (يقصد بني أمية) كم من حق أماتوه وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه وكم من عزيز في دين الله أذلوه. فغضب الأمويون الذين سمعوا هذا الكلام من غيلان فذهبوا الى هشام يقولون له: قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه، إنه ابكى الناس ونبههم الى ما كانوا غافلين عنه. فأرسل اليه من يقطع لسانه. وقد فعل هشام ذلك، ومات غيلان شهيد دفاعه عن حقوق المظلومين وعن مذهبه في القدر، أي الاعتزال»[34].

أما الموقف النظري للمعتزلة ككل، تجاه السلطة، فإنه يتلخص أولاً في كونه احد أصول فكرهم الخمسة الأساسية، وهو: «امامة الأصلح في المسلمين دون اشتراط قط لحسبه ونسبه أو

---

(٣٢) دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣٣) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ط ٣، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٥٧١، و المنية والأمل، ص ١٦ ـ ٧١.

(٣٤) المنية والأمل، ص ٧٢.

قوميته» وهم بذلك يأخذون أو يتفقون مع رأي الخوارج في هذا الصدد، إذ يذكر حسين مروة أن: «من أظهر المواقف دلالة على حضور الأساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من أنه ليس شرطاً أن يكون الامام من قريش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج فقال إنه اذا اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا في الفضل فينبغي أن يتولى الامامة الأعجمي، لأنه أقلّ عشيرة»(٣٥). أما الخوارج، وهم الذين يتصفون بحزب اليسار السياسي المتشدد، فإن رأيهم في السلطة والملكية لا يتوقف عند مجرد القول بإمامة الأصلح من المسلمين، قرشياً كان أو عربياً أو غير عربي بل وضعوا له شروطاً وصلاحيات محدودة وبالغة الدلالة يلخصها النص التالي: «اذا لم يعدل الامام في الرعية، ويقسم الفيء بالسوية، ويعطي العطاء ويسوّي بين الناس في الأرزاق، ويكفي العامة، ويفدي الأسير ويجاهد العدو، ويقيم لهم الحجة ولا يستأثر دونهم بالفيء كان عاصياً وكل من رضي بإمامته كان عاصياً»(٣٦). ويتضح وجه التناقض السياسي والايديولوجي، بل والطبقي، بين هذا المضمون العقلاني الاجتماعي البحت للسلطة والملكية عند الخوارج وبين خصومهم من منظّري الطبقة الارستقراطية الاقطاعية السابق تحليلها إذ يعلّق أحد منظّري تلك الطبقة وهو «المحاسبي» معبراً عن رأي الحنابلة والشافعية ككل في رأي الخوارج السابق إذ قال: «ما وجدنا عالماً ولا ناسكاً ولا متعبداً ولا متصوفاً يجتنب شيئاً مما قلنا الا طائفة غالطة، قالت: (وأورد النص السابق بالضبط) مذيلاً إياه بالقول: فهذه فرقة خوارج مرقوا من الدين وخرجوا من حد الاسلام»(٣٧). والخوارج لم يتوقفوا في مسألة السلطة والملكية عند مقولاتهم النظرية، بل طبّقوا ذلك في نظمهم ودولهم التي أقاموها هنا وهناك، إذ يذكر برهان الدين دلو أنه «تطبيقاً لتعاليمهم الديمقراطية بايع الخوارج عبد الله بن وهب الراسي الأزدي وهو من غير قبيلة قريش، رئيساً عليهم، وطلبوا من إمامهم قطري بن الفُجاءة أن يعزل دهقاناً كان قد استعمله وله ضياع وتجارات، فأوغر ذلك صدورهم ولكن قطرياً أبى أن يعزله، فقال له القوم: إنا خلعناك وولينا عبد ربه مولى بني قيس بن ثعلبة»(٣٨). كما كان الخوارج واسعي التسامح الديني والقومي، لا في نطاق السلطة فحسب، بل وفي مختلف الحقوق السياسية والاجتماعية والقومية والدينية الأخرى مع الآخرين، وبالذات من غير المسلمين، إذ يذكر حسين مروة عنهم في هذا الشأن قوله: «كانوا متحررين من عقد التعصب ضد الديانات الأخرى وضد الأقوام الآخرين، لذا كان التعامل بينهم قائماً على المساواة دون تمييز يرجع الى اعتبار الدم والنسب أو اعتبار الجنس والدين»(٣٩). وهذا لا ينفي موقفهم المتطرف في تكفير من يخالفهم في الرأي من المسلمين وربط الايمان بالعمل بطريقة مغالى فيها. والاسماعيلية أيضاً كأحد روافد الفكر النظري العقلاني الثوري في الاسلام، يتفقون مع الخوارج فيما يتعلق بمبدأ التسامح

---

(٣٥) مروة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٦، وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين، ج ٢، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(٣٦) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، ص ٣١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٨) دلّو، مساهمة في اعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٣٠، والشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١١٧.

(٣٩) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥١٢.

والتعايش مع مختلف الأديان والمذاهب والأجناس، إذا لم يكونوا متفوقين عليهم بالفعل في هذا الصدد.

وموقفهم فيما يتعلق بالسلطة يتلخص في أنه على الرغم من أنهم يقولون بمبدأ الامامة الذي قال به معظم فرق الشيعة الأخرى وأحزابها، الا أن تفكيرهم، وفلسفتهم العقلانية المتطورة ممثلةً في فلسفة اخوان الصفاء قد أوصلتهم في النهاية الى استحالة تجميع كل الصفات الخاصة بالامام في شكل شخص واحد. وقالوا بدلاً من ذلك بامكانية توفير كل تلك الصفات والعثور عليها في عدة أشخاص بدلاً من شخص واحد، فالعلم والتقوى والشجاعة والذكاء والصبر والتواضع والصحة الجسدية والعقلية والكرم والاحاطة بعلوم الدين والدنيا. . . الخ، من الصفات العديدة التي هي بمثابة الشروط اللازم توافرها في الإمام الشيعي المعصوم قد يستحيل توافرها في شخص واحد، في حين يمكن العثور عليها في جماعة من الأشخاص الذين يتصف أحدهم بالعلم والآخر بالشجاعة وثالث بالتواضع . . . الخ؛ ومن هؤلاء يتكون مفهوم السلطة والإمامة وتأتلف قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً، إذ يذكر حسين مروة عن اخوان الصفاء ونظرتهم في الامامة أن «الامام في نظريتهم ينبغي أن تجتمع فيه ست وأربعون من الصفات، وهي بمجموعها تضع الامام في منزلة النبوة، أو فوق هذه المنزلة، ثم يقررون أنه إن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن متفرقة في جماعتهم، اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد وتآلف قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً»[٤٠].

أما القرامطة، وهم الفرع الأكثر ثوريةً من الاسماعيلية وصلةً بجوانب التطبيق العملي في حياتهم السياسية والنضالية فتجسد المبدأ السابق لفكرة الجماعة المؤتلفة قلوبهم، والمجسدة فيهم كل الصفات والخصال المطلوبة للقيام بدور القيادة السياسية في حياتهم ونظمهم السياسية من خلال فكرة «العقدانية» أو مجلس العقدانية الذي يتكون من ستة أعضاء يجتمعون في شبه دائرة يحيط بهم إثنا عشر نائباً، لكل منهم نائبان يحيط بهؤلاء أربعة وعشرون، لكل واحد نائبان أو مستشاران، على الأصح، ومنهم جميعاً يتكون مجلس العقدانية، وهو أعلى سلطة في نظامهم السياسي الذي طبِّق على مدى ما يقرب من الأربعمائة سنة في دولتهم التاريخية في البحرين وشرق الجزيرة وجنوبها في اليمن وفي شمال افريقيا[٤١]، أما موقفهم من الملكية والحق العام والخاص وجعل كلّ ذلك في مصلحة المجموع، فهو أمر لا يحتاج الى مزيد من البحث، فقد كان الحق العام والمساواة أبرز سمات حياتهم الاقتصادية والاجتماعية التي اشتهروا بها في كل تاريخهم ولم يتخلوا عنها سواء كانوا معارضة أو سلطة.

والملحوظة الأخيرة والعامة في هذا الصدد بالنسبة الى مجمل مكونات المحور الطبقي الثوري هذا هي ما يتصل بطبيعة البعد الاجتماعي لمكونات هذه الطبقة الذي يقدم الدليل

---

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٧.

(٤١) هناك ملاحظة مهمة حول المجموع الكلّي لعدد أعضاء «مجلس العقدانية» وهو ٤٢ عضواً، وهذا الرقم هو رقم عدد الصفات نفسه التي يشترطها الشيعة بصفة عامة في إمامهم المعصوم.

الموضوعي الآخر لواقعية اضطهادها وثوريتها في آن واحد، إذ نجد أنه من الثابت أن مجمل تيارات هذه الطبقة من معتزلة وقرامطة وخوارج وغيرهم ينتمون في أصولهم الاجتماعية الطبقية الى فئات الشعب وطبقاته الكادحة من العبيد والموالي والعمال والفلاحين وفقراء المجتمع من عرب وغيرهم. وكانت الطبقة الارستقراطية الاقطاعية المتسلطة لا تتحرج مطلقاً في ذمهم واحتقارهم وتكريس حرمانهم في كثير من الحقوق لأسباب تتعلق بأصولهم الاجتماعية وطبيعة ما يحترفونه من أعمال ومهن في الصناعة والتجارة والفلاحة تزدريها الطبقة المتسلطة، كما تصف ثوراتهم ونضالاتهم بالغوغائية والزندقة والبدع والفتن وأعمال «السوقة». فالطبري - كما يذكر برهان الدين دلو - ينعت الجماهير التي كانت تناضل ضد الظلم والاستغلال والاضطهاد والتمييز في سبيل التغيير والتقدم لمصلحة الانسان بـ «حثالة القوم» و «السفلة»(٤٢). والبغدادي يصف الآراء المخالفة بـ «البدع» وأن مصدرها أبناء «السبايا» من المعتزلة، فيقول عنهم: «وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا»(٤٣). أما الخوارج فهم - كما يذكر المبرد - «ما بين قصّار وصبّاغ وداعر وحدّاد». وقال المهلب بن أبي صفرة عن خوارج الأهواز: «إنما هم مَهَنَتُكم وعبيدكم»(٤٤). وهذه مسألة ثابتة في التاريخ والتراث العربي الاسلامي ولا خلاف حولها.

٣ - الملكية في الاسلام عامة وليست خاصة

وفيما يتعلق بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج بصفة عامة، أودُّ أخيراً أن أؤكد، إضافةً الى كل ما سبق، على حقيقة أن التاريخ والتراث العربي الاسلامي بخاصة، والشرق بعامة لم يعرف قط في تاريخه القديم والوسيط نظام الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الأساسية، وهي الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية الا مع اطلالة العصور الحديثة، عصور الرأسمالية(٤٥). فقد كانت الملكية العامة للأرض، كما يقول ماركس، مفتاح الشرق. والخاصة الأساسية التي تميزت بها تشكيلة المجتمع العربي الاسلامي في هذا الصدد هي كونها قد نقلت مفهوم الملكية العامة للأرض ووسائل الانتاج والفائض المستخرج منها من دائرة التصرف المطلق للحاكم الفرد والطبقة الحاكمة التي تتقاسم معه كِمية الفائض المستخرج من الطبقة المنتجة الى مفهوم الحق العام للمجتمع ككل، وهو ما يُعرف بـ «بيت مال المسلمين» الذي يتقيد معه الحق المطلق للحاكم وبطانته في التصرف بالفائض الا بما يلبي حاجات الناس ومنافعهم العامة وخدمتهم وليس منفعة الحاكم وبطانته الشخصية، وعند هذه النقطة بالذات دارت أشد المعارك السياسية والاجتماعية حدة وتناقضاً بين محور اليمين الاقطاعي الارستقراطي من

---

(٤٢) دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ١٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤٥) يذكر أحمد صادق سعد أن محمد علي في مصر هو أول من شرّع نظام الملكية الخاصة لرقبة الأرض استناداً إلى مشورة بعض المنظّرين البرجوازيين من أتباع سان سيمون الذين استخدمهم كخبراء. أنظر: أحمد صادق سعد، تاريخ العرب الإجتماعي: تحوّل التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٢٥١ - ٢٥٣ ومواضيع أخرى من الكتاب.

ناحية والمحور الراديكالي الثوري من ناحية أخرى السابق تحليلهما حول كيفية توزيع الفائض. ففي حين أن أفراد محور اليسار الراديكالي الثوري المؤلف من الرسول محمد (ص) وأبي بكر وعمر وعلي وأبي ذر الغفاري مروراً بعمر بن العزيز وحتى أبي سعيد الجنابي وعلي بن الفضل ظلوا متمسكين بحق الأمة في حيازة الأرض وواجب الحكام والتزامهم بتوزيع الفائض على حاجات الناس ومنافعهم العامة وفقرائهم والمجاهدين منهم في سبيل الله... الخ. نلاحظ محور اليمين الارستقراطي الاقطاعي الرجعي بدءاً بعثمان مروراً بغالبية خلفاء بني أمية وبني العباس والفواطم وحتى المماليك والعثمانيين قد ساروا في الاتجاه المضاد تماماً في الموقف من الملكية الحيازية والتصرف بالفائض أي «بيت مال المسلمين» بما يمنحهم الحق المطلق بالتصرف في هذا المال بما يلبي مصالحهم الخاصة دون سائر المجتمع؛ فقد ظل الصراع يدور حول كيفية جمع الفائض وتصريفه لا حول الملكية الخاصة لرقبة الأرض الزراعية ووسائل الانتاج الأخرى التي ظلت ملكية عامة للدولة لا تخضع للبيع أو التوريث بالنسبة الى من يقيمونها بل لنظام الحيازة فقط والإعمار. فالإعمار يكرس الحيازة، والحيازة مشروطة بالإعمار وفق مبدأ الأرض في حيازة من يفلحها تحت اشراف الدولة والمجتمع.

يؤكد ذلك أن الرسول (ص) قد عاش مع أهل بيته من حيازة قطعة من الأرض في خيبر تسمى «فدك». وقد أوصى أبا بكر في أمرها بقوله «إنما هي طعمة أطعمنيها الله في حياتي فإذا مت فهي حق بيت مال المسلمين»[٤٦]. وقد نفذ أبو بكر وصية الرسول على الرغم من احتجاج زوجاته من بعده، ويقول الرسول في حديث صحيح: «من كانت له أرض فليزرعها بنفسه أو يمنحها اخاه ولا يؤجره إياها ولا يكريها»[٤٧]. والحديث الأكثر شيوعاً والذي يؤكد الموقف الجوهري للدعوة الاسلامية في التأكيد على الحق العام والملكية العامة لكل وسائل الانتاج الضرورية في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك هو الذي يقول فيه الرسول: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار»[٤٨]. وقد كانت هذه العناصر الاقتصادية الثلاثة المقومات الأساسية لحياة سكان الجزيرة ومعيشتهم، فأكد الاسلام آنذاك لذلك على ملكيتها العامة. واذا ما قيست على ذلك المقومات الأساسية لحياة مجتمعنا المعاصر ومعيشته من تعلّم ومسكن ومأكل ومشرب وعمل وعلاج وصناعة ومواصلات وثروات طبيعية... الخ، لوجدنا أنها جميعاً تدخل تحت طائلة الحكم نفسه القاضي بضرورة جعلها ملكية اشتراكية عامة لا ملكية احتكارية خاصة باعتبارها مقومات أساسية لحياة المجتمع، وذلك لا لمجرد أن مثل هذا الحديث قد قيل أو أن ذلك الأمر قد حدث، بل لأن منطق الزمان والمكان الذي نعيش فيه وضروراته الموضوعية تجعلنا نقرر ذلك أيضاً، وبمقتضى العقل والضرورة الموضوعية في الدرجة الأولى.

كما أن عمر بن الخطاب حين فتحت الشام والعراق على عهده، لم يرفض تقسيم

---

(٤٦) محمد علي نصرالله، تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٥٨.

(٤٧) عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ص ١٦٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

أراضي سواد العراق كحيازات بين أفراد جيش الفتح باعتبارها غنائم حرب كما كانت تقضي بذلك سنّة الرسول من قبل فحسب، بل إنه رفض حتى توزيع خراجها عليهم وحدهم لسعتها وخصوبتها وغزارة خيراتها التي تفوق حاجتهم، وقال ما مضمونه: «والله ما لهم منها الا ما يقيم أودهم ويفي بحاجتهم ومؤونتهم الى الجهاد في سبيل الله، فانهم ان اعطوها لفتنوا بها عن الجهاد في سبيل الله»(٤٩). وظلت ملكية عامة لبيت المال، وقد استرد عمر أيضاً من بلاد المزني ما زاد عن حاجته من الأرض التي كانت تمتد ما بين البحر والصخر وعلى الرغم من أن الرسول هو الذي كان قد أقطعه إياها من قبل، ويذكر أبو يوسف في كتاب الأموال قوله: «إن النبي كان قد أقطع بلالاً المزني ما بين البحر والصخر وإن عمر قد استرجع منه ذلك قائلاً له، انك لا تستطيع أن تعمل هذا»(٥٠). وكان عمر ينزع الأرض ممن لا يفلحها لعامين أو ثلاثة متتالية ويُقطعها من يقيمها، فإقامة الأرض بالعمل المباشر هو الذي كان يكرس حق الفرد في دوام حيازتها مع منح خراجها لبيت مال المسلمين، وهو عشر المحصول بالنسبة الى المسلمين، والخمس بالنسبة الى غيرهم أو نحو ذلك(٥١).

ولم يكن علي بن أبي طالب لينطلق من فراغ حينما خطب في الناس في اليوم التالي من بيعته مندّداً بكل اجراءات عثمان وسياسته المالية والاقتصادية في إقطاع القطائع الكبرى في أهله وقرابته وتوزيع الفائض من مدخرات بيت مال المسلمين على نفسه وذويه ومن لا يستحقه من الناس، بل كان مستنداً الى قاعدة راسخة في جوهر الدعوة الاسلامية اذ قال منددا بكل اجراءات عثمان السياسية والاقتصادية وملغياً لكل ذلك: «ألا إن كل قطيعة اقتطعها عثمان وكل مال اعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال، فإن الحق القديم لا يبطله شيء ولو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء وفرق في البلدان لرددته الى حاله، فإن في العدل سعة ومن ضاق به العدل فإن الجور عليه أضيق»(٥٢). إلا أن الوقت لم يطل بعلي لكي ينفّذ كل سياسته في هذا الصدد وغيره حيث أدّى حسم الصراع بينه وبين معاوية كأبرز ممثلين لمحوري اليمين واليسار لمصلحة معاوية الى هزيمة محور اليسار الراديكالي الثوري على الصعيد السياسي والاقتصادي وتحوّله الى دائرة المعارضة.

ولقد كان عمر بن عبد العزيز الامتداد الأكثر فاعلية بعد ما يزيد على نصف قرن من هزيمة اليسار ممثلاً بعليّ حينما باشر سياسته الاقتصادية الخاصة بما يعرف بـ «رد المظالم» التي لخّص من خلال مرسومه التاريخي في هذا الصدد موقفه من سياسة كل من سبقه من الرسول محمد (ص) حتى سلفه سليمان بن عبد الملك، تجاه الملكية والثروة، الذي شبّه فيه الملكية والثروة بالنهر الذي يجب أن يشرب منه الناس بالسوية وفق حاجتهم ولا يحق لأحد منهم أن

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٥٠) نصر الله، تطور نظام ملكية الأراضي في الاسلام، ص ٥.

(٥١) يذكر برهان الدين دلّو ان ضريبة الخراج تراوحت بين النصف من المحصول في أيام أبي جعفر المنصور، وقد أصبحت ثلاثة أخماس، وعادت الى النصف في خلافة الرشيد، وجعلها المأمون خمسين، وارتفعت في القرن الرابع الهجري، من زمن ناصر الدولة إلى ثلاثة أخماس المحصول.

(٥٢) دلّو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الاسلامي، ص ٧٣ و ٧٤.

يحجزه أو يشتق منه قناة لنفسه ويمنعه عن غيره، وهو ما عمل به الرسول وصاحباه أبو بكر وعمر وخالفه غيرهم، بعد ذلك حيث يقول: «إن الله تعالى بعث محمداً رحمة ولم يبعثه عذاباً الى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده... فترك لهم نهراً شربهم فيه سواء. ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله، ثم وليّ عمر فعمل على عمل صاحبه. فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهراً، ثم وليّ معاوية فشق منه الانهار، ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد ومروان وعبدالملك وسليمان حتى أفضى الأمر اليّ بعد أن يبس النهر الأعظم... ولن يروى أصحاب النهر أو يرضوا حتى يعود اليهم النهر الأعظم الى ما كان عليه»[٥٣]. وقد صدر هذا المرسوم حينما جاءت اليه عمته فاطمة بنت مروان مبعوثة من قبل الأسرة الأموية الحاكمة تطلب اليه العدول عن تأميم ممتلكاتهم التي سماها «المظالم»، فرفض وردّ بمرسومه الأنف الذكر، الذي كثيراً ما تميل كل القوى الاقطاعية والرجعية القديمة والحديثة الى اهمال وتمييع مثل هذه المواقف الجوهرية في التاريخ والتراث العربي الاسلامي، وإلقائها في زاوية النسيان، وترويج كل ما هو مضاد ومشوّه باسم الدين.

لقد استمرت، بعد ذلك، كل الحركات والثورات الاجتماعية في التاريخ العربي الاسلامي كثورات الخوارج والزنج والقرامطة والاسماعيلية وغيرهم تستمد شرعية موقفها من السلطة والملكية من ذلك المعين الصافي لجوهر الدعوة الاسلامية التي شوهتها القوى الارستقراطية الاقطاعية المستغلة وانحرفت بها وألبستها ثوباً غير ثوبها. وقد آن الأوان للمد الثوري والتحرري المعاصر في نضاله من أجل تحقيق العدل والمساواة والتقدم والتحرر والاشتراكية في عالمنا العربي والاسلامي أن يستلهم من البعد نفسه والمعين عينه شرعية مبادئه ونضاله وخياراته التقدمية الجديدة، وأن يثبت أن قضايا الحرية والديمقراطية والتقدم والاشتراكية ليست نقيضاً لكل ما هو مشرق ومضيء في تاريخنا وتراثنا العربي الاسلامي، أو نقضاً كما تزعم القوى الرجعية والظلامية المتخلفة، بل هي الامتداد الأكثر حيوية وفاعلية لكل ما هو ايجابي فيه وانتصار له في الدرجة الأولى ولكل ما هو ايجابي في التاريخ والتراث الانساني برمته قديمه وحديثه[٥٤].

خاتمة: التاريخ كدليل نستعين به على أمرنا وليس حجة علينا فيه

ونحن اذ ندعو ونحث كل الوطنيين والتقدميين في وطننا العربي والاسلامي لأن يعيدوا قراءة التاريخ والتراث وتقويمهما على هذا النحو وأن لا يتركوهما حكراً للقوى الرجعية والاقطاعية المتخلفة تكيفهما وتفسرهما وتستغلهما بطريقة مشوهة بما يخدم مصالحها، لا نقصد من ذلك الدعوة الى العودة الى احضان الماضي أياً كان، بل الى الاسترشاد به في بناء الحاضر والمستقبل في ضوء ما تقتضيه متطلبات الزمان والمكان، وجعل طموحات الحاضر والمستقبل في التحرر والتقدم والاشتراكية الامتداد الأكثر جدة وتطوراً لما في تاريخنا وتراثنا وتاريخ وتراث

---

(٥٣) عمارة، نظرة جديدة الى التراث، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٥٤) انظر في هذا الصدد: حمود العودي، المدخل الإجتماعي في دراسة التاريخ والتراث العربي: دراسة عن المجتمع اليمني (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠)، الفصل ٧ بالتحديد.

البشرية جمعاء من جوانب إيجابيـة مشرقة، وحـرباً عـلى كل مـا هو سلبي وظـلامي ومتخلف وخاطىء فيه، انطلاقاً من حقيقة انه لا يمكن إحداث أي تغيير حقيقي في الـواقع الـراهن الا في ضوء تراكمات الماضي ومن خلالها، وبـالتعرف إلى مـا فيها من أفكـار وممارسـات تقدميـة، والانـطلاق منها من جهـة، وما فيهـا من أفكار وممـارسـات رجعيـة والتعـرف إليهـا وتفـادي الانسياق اليها ومحـاربتها وتحييـدها من مسـار الحركـة التاريخيـة والثوريـة في عصرنا من جهـة أخرى، وذلك ما تمليه علينا أدبيات النظرية العلمية ومناهجها بصفة عـامة، والممارسة الثورية اللينينيـة بصفة خـاصة. فنحن لا نـدعو مـطلقاً الى إعـادة قراءة المـاضي بعين العصر وعقله كي نجد لأنفسنا مكاناً شرعياً في حظيرته، بل نفعل ذلك كي نسترشد بـه ونتصرف في ضوء موقفه من أجل خياراتنا الجديدة. نحن في صنع مكاننا ووجودنـا الخاص والمتميـز خارج ذلك الماضي وليس داخله، وفي صميم الحاضر المتجدد والمستقبل المنظور. فنحن مطالبون بأن نتذكر دائماً أن نظرتنا إلى التاريخ والتراث العربي والانساني بعامة هي نظرة جدليـة تاريخيـة في منهجهـا، معرفيـة استرشـادية في مـوقفها منهـا، وفي ضوء الخيـارات التاريخيـة الأساسيـة التي نحددها نحن تجاه الماضي والحاضر من أجل المستقبل وفي ضوء مجمل متغيرات الزمان والمكان الذي نعيشه لا بغرض الهرب من كل ذلك وفق رؤية «سلفية» رجعية متخلفة بحثاً عن ذلك العصر الذهبي المدفون في سلة التاريخ المترعة بالغموض والخيالات، إن تعاملنا مـع التاريـخ وموقفنا منه ينبغي أن يكون موقف الاسترشاد به كدليل ومـرشد يستعـان به عـلى فهم وتحدي خياراتنا الحاضرة والمستقبلية وتحقيقها لا باعتباره حجة وقيداً يُستقرأ من خلاله وفي ظله وحده مثل هذه الخيـارات التي يقتضيها زمـاننا ومكـاننا ومـا نقرره نحن في الـدرجة الأولى في ضـوء ذلـك بغير عقل ولا علم ولا تجديد، لا باعتبار مثل هذا الفعل منافياً لقوانين العلم والـوجود ومحاولة تعطيلها عبثاً فحسب بل هو «الموت بعينـه» لا بالنسبة الى الوجـود والحركـة والتطور الذي لا يوقفه شيء بل بالنسبة إلى من يصدق ذلك وحده منا.

الفصل الثاني عشر

المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني(*)

سمير نعيم أحمد(**)

أولاً: تعريف التطرف وأبعاده

التطرف ليس، كما يشاع، خروجاً عن المألوف أو عما تعارف عليه الناس في المجتمع في فترة زمنية ما. ذلك أن كل التطور الحضاري العالمي في جميع المجالات الاجتماعية والعلمية والثقافية والسياسية قد مثل دائماً خروجاً عن المألوف وعما اعتاد عليه الناس. بل إن الأديان السماوية بذاتها كانت خروجاً عن ما ألفه الناس. والأهم من هذا كله أن النظر إلى التطرف بهذه الكيفية هو نفسه وقوع في نهج المتطرفين. وهم بدورهم ومن وجهة نظرهم يعتبرون كل فكر وسلوك رشيد أو علماني خروجاً عن المألوف الذي كان سائداً؛ كما يدعون، في فترة من فترات التاريخ الانساني. وعلى هذا فإن تعريف التطرف بأنه الخروج عن المألوف إنما هو تجميد للمجتمع الإنساني بأسره، بل هو التطرف بعينه! ونقطة الإنطلاق في رؤيتنا هذه معاكسة لذلك تماماً. فالتطرف في رأينا، ووفقاً للتعريفات العلمية بدوائر المعارف العالمية والعلوم الاجتماعية مرادف للكلمة الانكليزية (Dogmatism)، أي الجمود العقائدي والإنغلاق العقلي، وهذا في الواقع هو جوهر الفكر الذي تتمحور حوله كل الجماعات المسماة المتطرفة[1].

(*) يود المؤلف أن يقدم الشكر للدكتور جمال زهران والسيدين عبد اللطيف محمد وعبد الله شلبي على ما قدموه من عون بعد إطلاعهم على مخطوط هذا البحث وتزويده بالبيانات التي تدعم استنتاجاته من دراسات سابقة.

(**) أستاذ ورئيس قسم الإجتماع، في كلية الآداب في جامعة عين شمس ـ القاهرة.

(١) حول موضوع الدوغما، أنظر:

J.P. Atreya, «Dogmatism in Religion,» in: Mourad Wahba, ed., *Roots of Dogmatism* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1984), pp. 47-66; Mourad Wahba, «The Cave and the Dogma,» in: Ibid., pp. 233-236; Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (London; New York; Toronto: Macmillan, 1967), p. 410, and M. Rosenthal and P. Yudin, *A Dictionary of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1967), p. 129.

والتطرف بهذا المعنى هو: أسلوب مغلق للتفكير يتسم بعدم القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الشخص أو الجماعة أو على التسامح معها. ويتسم هذا الأسلوب بنظرة إلى المعتقد تقوم على ما يلي:

١ ـ ان المعتقد صدقاً مطلقاً وأبدياً.
٢ ـ يصلح لكل زمان ومكان.
٣ ـ لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه.
٤ ـ المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد الا من خلال هذا المعتقد دون غيره.
٥ ـ ادانة كل اختلاف عن المعتقد.
٦ ـ الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي أو حتى التفسير بالعنف.
٧ ـ فرض المعتقد على الآخرين ولو بالقوة.

وقد دلت دراسات وبحوث علم النفس والطب النفسي على أن الشخصية المتطرفة شخصية مريضة، وأن هناك خصائص عديدة مشتركة بين المتطرفين، وبين مرضى العقل، وبخاصة المرض المعروف باسم «الجنون الدوري»، أو جنون العظمة والاضطهاد. وعادة ما نجد لدى هؤلاء المتطرفين أوهاماً من هذا النوع، فهم دون غيرهم أعظم الناس جميعاً. وكل منهم يمكن أن يكون: «أميراً» يحكم ويأمر وينهى. وجميع الناس يتآمرون ضده أو ضد جماعته، ويضمرون له الشر، أو يمكن أن يقودوه إلى الهلاك. ولهذا فإنهم جميعاً كفرة وملحدون يستحقون أن ينزل بهم العقاب، أو يحل دمهم. ويتجلى المرض العقلي عند المتطرفين بصورة خاصة في موقفهم من المرأة، فهناك دائماً أوهام غواية المرأة للرجل مهما كان سنها أو مكانتها (زوجة أو ابنة أو أختاً أو أماً)، وهناك دائماً أوهام حيوانية الرجل وشهوانيته تجاه المرأة، وهناك دائماً الشك في الذات وفي الآخر، ذلك أنه لا يمكن الفصل بين الاثنين، الذات والآخر.

والواقع أن المتطرف يسقط على المرأة كل ما يعتمل في نفسه من مشاعر شهوانية مكبوتة، من مشاعر بالدونية وعدم الثقة بالنفس. أي أن لسان حاله يقول: إنني لا أثق بها تماماً مثلما لا أثق بنفسي، وفي النهاية فإنني لا أثق بأحد على الإطلاق. ولما كان ذلك الشعور مؤلماً ومدمراً للذات ولا يمكن احتماله، فلا بد من أن تلجأ الشخصية المتطرفة المريضة إلى حيلة دفاعية تأميناً للذات. فيبالغ المتطرف بالثقة بشيء ما ثقة عمياء لا يداخلها أي شك، وهنا يلجأ إلى الثقة بمقولة ما أو بشخص ما أو بجماعة ما (الأمير أو الجماعة الدينية). ذلك أن مناقشة هذه المقولة أو التشكيك فيها أو التشكيك في الأمير أو الزعيم أو الجماعة يفجر داخل ذات المتطرف كل الشكوك ويؤدي إلى تهديد هذه الذات.

التطرف، إذاً، ظاهرة مرضية بكل معنى الكلمة وعلى المستويات النفسية الثلاثة: المستوى العقلي أو المعرفي، المستوى العاطفي أو الوجداني، والمستوى السلوكي[2].

---

(٢) انتهت نادية رمسيس فرح من تحليلها الدقيق والمحكم للبنية الأيديولوجية للجماعات الدينية المتطرفة =

فعلى المستوى العقلي، يتسم هذا المرض بانعدام القدرة على التأمل والتفكير وإعمال العقل بطريقة مبدعة وبناءة.

وعلى المستوى الوجداني أو العاطفي، يتسم المتطرف بالاندفاعية الوجدانية وبشدة الإنفعال والتطرف فيه. فالكراهية مطلقة للمخالف في الرأي أو للمعارض، أو حتى للإنسان بصفة عامة، بما في ذلك الذات، وهي كراهية مدمرة. والغضب يتفجر بلا مقدمات ليدمر كل ما حوله أو أمامه.

وعلى المستوى السلوكي، نجد أيضاً الاندفاعية من دون تعقل، ويميل السلوك دائماً إلى العنف.

ولو أن هذه الحالات معدودة ومحدودة لكنا بصدد ظاهرات فردية يمكن أن يتناولها بالعلاج الاختصاصيون أو الأطباء النفسيون، ولكان تهديدها للمجتمع محدوداً. لكننا، على العكس من ذلك، إزاء ظاهرة عامة نلحظها ونشاهدها في جميع مناحي الحياة في مصر، الاجتماعية والاقتصادية.

فالسياسيون متطرفون حين نجدهم يسلمون بفكر وباتجاه لا يقبل النقاش ويرفضون رفضاً قاطعاً الرأي الآخر، ويكرهون من يحمل هذا الرأي؛ والمعلمون متطرفون حين يفرضون على تلاميذهم الرأي والفكر والمعرفة ولا يقبلون منهم نقاشاً أو حواراً أو رأياً؛ والاعلاميون متطرفون حين يفرضون آراءهم وقيمهم وفلسفتهم على الجماهير؛ والبيروقراطيون الحكوميون متطرفون حين يتمسكون تمسكاً جامداً أعمى بتفسيراتهم لنصوص اللوائح والقوانين؛ وفي الأسرة يسود التطرف حين يفرض الأب والزوج، أو الزوجة والأم، رأيهم وتفضيلاتهم وقراراتهم على أفراد الأسرة كافة... الخ.

= في مصر على مستوى العقيدة وعلى المستوى الاقتصادي والمستوى الاجتماعي إلى أن هذا التحليل يكشف لنا عن ايديولوجيا ذات طابع فاشي (Fascism) تنعكس على الاتجاهات السياسية والأفعال التي تقوم بها هذه الجماعات المتطرفة، وأفضل تمثيل لها في الارهاب والهجوم على الطلاب واحراق الكنائس وحوادث القتل والاغتيال وتكوين الميليشيات العسكرية الخاصة، انظر:

Nadia Ramsis Farah, *Religious Strife in Egypt: Crisis and Ideological Conflict in Seventies* (New York: Gordan and Breach Science Publishers, 1980), pp. 40-48.

كما أن مجموعة الدراسات التي أجرتها مدرسة فرانكفورت عن الشخصية المتطرفة، التي أشرف عليها أدورنو وبرونزفيك والتي اشتملت على تحليلات سيكولوجية متعمقة للنازيين الألمان، قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك ما تتّسم به هذه الشخصيات من جمود ادراكي ومعرفي وانفعالي. أنظر:

Theoder Adorno, *The Authoritarian Personality*. (New York: Harper and Row, 1950).

وقد أثبتت الدراسة التي أجراها سمير نعيم أحمد على مرضى الهوس ـ الاكتئاب (الجنون الدوري) في مستشفى الأمراض العقلية في العباسية، سمة الجمود والدوغماتية لدى هؤلاء المرضى، وهي السمة التي لا توجد لدى الأسوياء. أنظر: سمير نعيم أحمد، «دراسة تجريبية لاستخدام الاختبارات الادراكية في التمييز الأكلينيكي (العيادي)،» (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٦٣).

التطرف بالمعنى العلمي إذاً سمة شائعة وعامة في المجتمع المصري، وبالتالي يصبح من السهل على أي داعية أو عميل أو مخرب، يضمر الشر لمصر ويعمل وفق مخططات الامبريالية والصهيونية، أن يجند من يشاء للانضمام إلى عضوية الجماعات المتطرفة، وبالتالي فيجب ألا نندهش حين نجد بين أفراد هذه الجماعات من تلقى تعليماً عالياً أو من اشتغل بمهن راقية مثل الأطباء أو المهندسين أو الضباط أو أساتذة الجامعات.

والسؤال الآن هو: لماذا ينتشر التطرف بهذا المعنى الواسع في المجتمع المصري في أيامنا هذه؟

تؤكد انجازات العلوم الاجتماعية، كعلم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس، أن الشخصية نتاج اجتماعي تاريخي، وأن النظم الاجتماعية من اقتصادية وسياسية وتربوية ودينية وأسرية وايديولوجية تخلق نمطاً معيناً من الشخصية يتسم بالعمومية أطلق عليه العلماء تسميات مختلفة كالشخصية المنوالية أو الشخصية الشائعة أو الطابع القومي... الخ.

ومعنى ذلك أن نبحث عن أسباب تنامي وانتشار الفكر والجماعات المتطرفة في جوهر تلك النظم الاجتماعية وطبيعتها وليس في الأفراد أنفسهم أو الظروف والملابسات الضيقة المحيطة بهم، إذا أردنا حقيقة أن نصل إلى فهم علمي سليم لهذه الظاهرة، وإذا كنا جادين في التصدي لها.

وعلى هذا يصبح سؤالنا: ما الذي في أنظمتنا الاجتماعية يؤدي إلى ذلك النمط من الشخصية المتطرفة؟ أو ما الخلل الذي يعتري هذه الأنظمة؟

ثانياً: السياق الاقتصادي ـ الاجتماعي العام لتنامي ظاهرة التطرف

يمكن القول بصفة عامة إن جميع أنظمتنا الاجتماعية قد تعرضت لخلل جسيم وخطير خلال العقدين الماضيين، بعد أن شهدت مصر تحولاً شاملاً في توجهاتها العامة على الصعيدين الداخلي والخارجي في ظل ما سمي «الانفتاح الاقتصادي». وكان أهم ما أصاب مصر خلال هذه الفترة تهافت سلطة الدولة المركزية، ولا نعني بذلك قدرتها على فرض الأمن، بل إمساكها بجميع خيوط ومحركات القرارات السياسية والاقتصادية والاعلامية... الخ.

أدت سياسة الانفتاح الاقتصادي إلى ربط الاقتصاد المصري بالسوق الرأسمالية العالمية، وكان من الضروري أن ينجم عن ذلك أن تكون آليات هذه السوق هي المتحكمة في آليات الاقتصاد المصري. مثال ذلك أن الأسعار في مصر أصبحت محكومة بالأسعار العالمية. ليس هذا فحسب، بل أصبحت القطاعات الرائدة في الدخل القومي المصري جميعها من النوع الخاضع للسوق الرأسمالية العالمية، كما يشير عادل حسين في كتابه الاقتصاد المصري من

الاستقلال إلى التبعية، ويؤكد ما ذهب إليه بالأدلة والبراهين الرقمية(٣).

هذه القطاعات الرائدة هي: عائدات المصريين العاملين في الأقطار النفطية، وعائدات قناة السويس، وعائدات النفط وعائدات السياحة. هذه القطاعات جميعها لا تملك مصر مفاتيحها: فالسياحة يمكن أن تتوقف بقرار من قوى خارجية؛ وكذلك أسعار النفط، أو حتى مجرد تسويقه، تخضع لإرادة الدول المستوردة له؛ أما تحويلات المصريين العاملين في الخارج فهي الأخرى ليست متوقفة على الارادة المصرية؛ وكذلك قناة السويس لا بد من أن نفكر ألف مرة قبل أن نتخذ أي إجراء أو تصرف من شأنه أن يغضب اسرائيل أو يجعل الموقف متوتراً معها، الأمر الذي ينذر بحرب ما توقف الملاحة في القناة. بل إن مشروعات توسيع وتعميق قناة السويس، كما يذهب إلى ذلك عادل حسين أيضاً، من شأنها أن تعوق القرار السياسي الخاص بمحاربة اسرائيل في أي وقت نظراً إلى أنها أصبحت تشكل مانعاً أكثر صعوبة من ذي قبل أمام انتقال القوات المصرية إلى سيناء.

أما على صعيد الزراعة فإن الأمر نفسه يحصل من ناحية ربط الاقتصاد المصري بالسوق الرأسمالية العالمية، من خلال سياسة تغيير الهيكل المحصولي الرامية إلى التحول من إنتاج المحاصيل التقليدية، وبخاصة تلك التي كانت مدخلاتها ومخرجاتها مصرية مثل القطن الذي يغذي صناعة الغزل والنسيج والملابس، إلى المحاصيل التصديرية غير التقليدية مثل الفواكه والخضروات والزهور ونباتات العطور... الخ(٤).

ولا يمكننا بالطبع أن نفصل بين الاقتصاد والسياسة، أو بين الاثنين معاً وبين الثقافة والتربية والايديولوجيا. فالسمة المشتركة بين هذه المجالات جميعاً هي أن مصر أصبحت فعلاً منفتحة على الخارج مستقبلة لكل مؤثراته أو متأثرة بشكل بالغ بكل قراراته. ولا يمكن أن نتصور أن هذه القوى الخارجية تهمها مصلحة مصر، ولكن مصلحتها هي التي تأتي في المقدمة، وهي تسعى إلى منع نهوض مصر ومنع قيامها بذلك الدور، المؤهلة بحكم تاريخها وموقعها، للقيام به على المستوى العالمي والاقليمي. وهي تدرك تمام الإدراك ما لدى مصر من إمكانات لتحقيق ذلك. ولا يمكن أن نتخيل أن الصهيونية العالمية واسرائيل تتعارض مصالحها مع الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها، وبالتالي فإن مصر مستهدفة، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ ومضامين، من قبل هذه القوى الخارجية، وعلى جميع الصعد:

- اقتصادياً: تكريس التبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالي وتدعيمها واستقرارها واستمراريتها وجعل مفاتيح الاقتصاد المصري بأسره في أيدي هذه القوى بحيث تملك في أي

---

(٣) انظر عرضاً لهذه الآليات، في: عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، ١٩٧٤ - ١٩٧٩ (بيروت: دار الوحدة؛ دار الكلمة، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٥٢٨ - ٥٧٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥٤ و ٤٨٦.

لحظة إحداث انهيار في هذا الاقتصاد إذا ما تهددت مصالحها أو تعارضت القرارات القومية المصرية مع هذه المصالح، (القطاعات الرائدة في الاقتصاد كما سبق أن ذكرنا والقروض والمنح والمعونات والسلاح. . . الخ)[٥].

ـ وسياسياً: تكبيل القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح هذه القوى، والقرارات السياسية الداخلية التي من شأنها أن تبرز أو تزيد من القوى الوطنية التي يمكن أن تناهض السياسات الاقتصادية المرتبطة بالخارج.

ـ وثقافياً: تزييف وعي المواطنين لقضاياهم المصيرية ولأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والايجابية لديهم، وغرس الأفكار والقيم ذات التوجه الغربي الرأسمالي فيهم، وتغريبهم عن واقعهم، أي تشويه الشخصية المصرية وتحويلها من شخصية فاعلة ايجابية، إلى شخصية مستسلمة خاضعة[٦].

ـ واجتماعياً: تفكيك الروابط والمؤسسات المجتمعية وتحويل الأفراد، إلى ذوات منفصلة يعيش كل منها في عالمه الخاص. وإذكاء النعرات الدينية والمذهبية والإقليمية بحيث يتحول الصراع إلى تقاتل بين أفراد المجتمع وجماعاته بدلاً من أن يكون صراعاً ضد عدو مشترك من أجل مصلحة قومية عليا[٧].

هذا هو مجمل الأهداف العدائية التي تدل كل الشواهد على أن هذه القوى الامبريالية تعمل على تحقيقها في مصر. وفي ضوء ذلك لا بد من أن يطرح موضوع تنامي الجماعات الدينية المتطرفة والفكر المتطرف بصفة عامة.

التطرف في رأينا نتاج لمجمل الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادي، وهو جزء من مخطط امبريالي صهيوني تسانده قوى اقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي وتفسيخ المجتمع من جهة، وإلى تكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى.

ولم تكن هذه الجماعات، بما لها من فكر، ذات تأثير يذكر خلال العقدين السابقين على فترة الانفتاح الاقتصادي، كما تدل على ذلك مقابلة الشواهد المختلفة عليها، ليس من حيث

---

(٥) حول سياسة الانفتاح الاقتصادي وتكريس التبعية للغرب، أنظر: المصدر نفسه؛ فؤاد مرسي، هذا الانفتاح الاقتصادي (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٦)؛ جودة عبدالخالق، محرِّر، الانفتاح، الجذور، الحصاد، المستقبل (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢)، ورضا هلال، صناعة التبعية (القاهرة: دار المستقبل العربي، [د.ت.]).

(٦) حول تزييف الوعي، أنظر: عبد الباسط عبد المعطي، الاعلام وتزييف الوعي (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ومحمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦).

(٧) حول مخططات التفتيت للمجتمعات العربية، أنظر: عوني عبد المحسن فرسخ، مخطط التفسير: التحدي الامبريالي ـ الصهيوني المعاصر (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

التنظيمات السرية والعلنية فقط، ولكن من حيث رواج فكرها والمظاهر السلوكية التي تعبر عنه أيضاً. فلم تعرف مصر النقاب، ولم يكن للحجاب ذلك الانتشار الواسع بين الفتيات، بل كاد أن يكون شيئاً نادراً ومفتقداً، بين الفتيات الشابة؛ ولم تكن اللحى أو الجلابيب القصيرة منتشرة بين الشبان؛ ولم يكن هناك قسر أو قمع داخل قاعات الدراسة للطلاب والطالبات لمنعهم من الاختلاط؛ ولم تكن هناك مناظرات مسجلة بين شيخ مسلم وقس مسيحي مُعدَّة في الولايات المتحدة الأمريكية يتم تداولها بين الجمهور ويقوم بتوريدها أعضاء جماعات متطرفة؛ ولم تقع أحداث فتن طائفية؛ ولم تهاجم أقسام شرطة، ولم يقتل رئيس جمهورية. . . ولم يكن هناك «انفتاح» بالمعنى الذي تم تطبيقه منذ السبعينات. بل كان هناك مشروع قومي نهضوي أو تنموي يهدف إلى تحقيق استقلالية اقتصادية وسياسية ويؤكد الهوية المصرية القومية العربية، ويدعم دور مصر عالمياً واقليمياً.

وكانت القطاعات الرائدة للدخل القومي ذات طابع مخالف تماماً لما أصبحت عليه الآن، حيث كانت الصناعة والزراعة نشطتين. وكانت ديون مصر ضئيلة للغاية إذا ما قوبلت بما هي عليه الآن، ولم تكن الأسعار مرتبطة بالسوق العالمية، بل كانت لها استقلاليتها المحلية، حيث ظلت تتسم بالثبات النسبي على الرغم من تذبذباتها العالمية في الخارج.

ولم يحدث انهيار في ميزان المدفوعات طوال هذين العقدين، على عكس ما هو حادث الآن. وفوق ذلك كله كان هناك تنبه ويقظة كاملان لكل مؤامرات ودسائس ومحاولات اختراق الأمن القومي المصري على جميع الصعد بما في ذلك الصعيد الثقافي والفكري. وشهدت مصر نهضة ثقافية وفكرية وتعليمية لم يسبق لها مثيل، ولم تكن هناك تلك الفوارق الطبقية الحادة، وكان هناك شعور بالتضامن والتماسك الاجتماعي والنضال من أجل هدف قومي سامٍ وعام.

ثالثاً: الخصائص الاقتصادية والاجتماعية للجماعات المتطرفة في ضوء النظم الاجتماعية المصرية

نأتي بعد ذلك إلى فحص متأن للتشوهات أو للخلل الذي أصاب كل نظام من نظمنا الاجتماعية، ولما نجم عن ذلك التشوه من تأثير في سمات الشخصية المصرية وارتباط ذلك بخصائص المتطرفين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمهنية. . . الخ.

١ ـ النظام الاقتصادي

سبق أن ذكرنا أهم النتائج التي ترتبت على اعادة الربط الكامل للاقتصاد المصري بالسوق الرأسمالية العالمية، فالريادة في الاقتصاد أصبحت لأربعة قطاعات ريعية تماماً (النفط، عائدات المصريين العاملين في الخارج (الأقطار العربية)، قناة السويس، والسياحة)، وتراجع دور قطاعي الصناعات التحويلية والزراعة. وقد أدت التشريعات المختلفة التي صدرت منذ عام ١٩٧١ إلى فتح الباب على مصراعيه للاستثمارات الأجنبية والعربية، وأطلقت يد القطاع

الخاص في التجارة الخارجية والداخلية (التصدير والاستيراد)، وكذلك في قطاع التشييد والبناء والمضاربات. وارتبط ذلك كله بتفاقم ما يسميه الاقتصاديون «الاقتصاد السري» بفعل الدور الذي لعبته الشركات والأفراد الأجانب من جهة والتجار والمضاربون من جهة أخرى (العمولات والرشوة والفساد وتجارة المخدرات وتجارة العملة والتهريب الضريبي... الخ).
وارتبط بذلك كله تراجع دور الدولة في إقامة المشروعات العملاقة التي تستوعب الأيدي العاملة وتحقق التنمية الحقيقية للمجتمع المصري. تلك المشروعات التي أولتها الثورة اهتماماً بالغاً وأولوية حتى نهاية الستينات على الرغم من الحروب التي كانت تخوضها مصر مع اسرائيل (صناعة الحديد والصلب، السد العالي، مصانع الكيميائيات، الألومنيوم... الخ). كما تراجع دور الدولة ومساهمتها في قطاع التشييد والبناء وترك موضوع الإسكان في أيدي القطاع الخاص. كما أن كثيراً من الصناعات المصرية الوطنية تعرضت للدمار والتوقف بفعل الغزو السلعي المستورد من الخارج (الغزل والنسيج والكاوتشوك (إطارات السيارات) والبطاريات والبلاستيك والصناعات الغذائية والأدوية... الخ)[8].

وما يهمنا التركيز عليه هنا هو الآثار الاجتماعية لتلك التحولات الخطيرة في النظام الاقتصادي المصري وانعكاساتها على الشخصية المصرية وعلى ظاهرة التطرف وهي يمكن اجمالها فيما يلي:

أ ـ ظهور واستشراء ما عرف بالفئات أو «الطبقة الطفيلية» التي شهدت ثراء فاحشاً واستفزازياً من خلال عمليات تخريب الاقتصاد القومي، حيث بلغ عدد أصحاب الملايين في مصر، وفقاً لبعض التقديرات إلى ما يزيد على ربع مليون مليونير كونوا ثرواتهم خلال فترات قصيرة جداً من الزمن ودون أي جهد انتاجي أو إضافة حقيقية للاقتصاد المصري (أمثال رشاد عثمان، عصمت السادات، توفيق عبد الحي، هدى عبد المنعم، وعبد المنعم جابر... الخ). وإذا ما أضفنا إلى هؤلاء كبار الطفيليين من المضاربين والسماسرة وتجار العملة والمستوردين (وكلاء الشركات الأجنبية في مصر)، لزاد العدد على ذلك كثيراً. وتتمثل خطورة هؤلاء من الناحية الاجتماعية، فضلاً عن الناحية الاقتصادية، في نشر النماذج السلوكية اللاأخلاقية والقيم والتطلعات الاستهلاكية البذخية وإهدار قيمة العمل المنتج، ويمثلون استفزازاً بالغاً لجماهير الشعب[9].

ب ـ الانفتاح المتزايد في معدلات التضخم ـ غلاء الأسعار ـ الناتج من الارتباط بالسوق الرأسمالية العالمية من جهة، وتخلي الدولة عن دورها في ضبط الأسعار لمصلحة

(٨) في تشخيص الأزمة الهيكلية للمجتمع المصري في السبعينات، أنظر: حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٩، ص ٤٨٦ ـ ٤٩٥؛ محمد حسنين هيكل، خريف الغضب (القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٨٨)؛ عبد الخالق، محرّر، الإنفتاح، الجذور، الحصاد، المستقبل، و
Raymond A. Hinnebusch Jr., *Egyptian Politics under Sadat: The Post Populist Development of an Authoritarian Modernizing State* (London; New York: Cambridge University Press, 1985).
(٩) حسين، المصدر نفسه، ص ٥٠٢ ـ ٥٢٨.

المستثمر الأجنبي والمحلي من جهة أخرى. الأمر الذي ترتب عليه تزايد معاناة وسخط قطاعات عريضة من الجمهور المصري، وبخاصة عندما يقابل الناس بين ما يعانون منه من عدم القدرة على الوفاء بحاجاتهم الأساسية والتخلي التدريجي عن الضروريات واعتبارها من الكماليات (اللحوم والفواكه) وبين أنماط الانفاق لدى الطبقة الطفيلية(١٠).

ج ـ اشتداد أزمة الاسكان بفعل المضاربات على الأراضي، وارتفاع أسعار مواد البناء، واطلاق يد القطاع الخاص في الإسكان ولجوئه إلى التمليك بدلاً من الإيجار الأمر الذي انعكس على فقدان القطاع الأعظم من الشبان القدرة على الزواج في الوقت المناسب وشعورهم باليأس والضياع(١١).

د ـ أدى تخلي الدولة عن التزامها بتعيين الخريجين، وفقاً لخطة زمنية محددة، إلى معاناة قطاع كبير من الشبان المتعلمين البطالة لفترة طويلة من الزمن أو لجوئهم إلى ممارسة أعمال هامشية غير مشبعة وغير محققة للذات، الأمر الذي أدى إلى انتشار مشاعر عدم الانتماء والاغتراب.

هـ ـ أدى فتح باب الهجرة أو انتقال العمالة إلى البلدان النفطية بشكل غير مخطط وغير منضبط إلى آثار سلبية خطيرة في كل من قيم العمل والانتاج لدى الشبان سواء من هاجر منهم أو من لم يهاجر. كما أحدث أثراً على جانب كبير من الخطورة في كيان الأسرة، وفي التنشئة الاجتماعية السليمة للأطفال، وظهور الكثير من الانحرافات التي لم تكن في هذه الدرجة من الانتشار من قبل.

و ـ انتشار الفساد والانحلال الخلقي وتراجع قيم الشرف والأخلاق والأمانة والشهامة، ذلك أن المال أصبح هو القيمة العليا، وأصبحت الغاية تبرر الوسيلة، حتى ولو كانت هذه الوسيلة هي بيع الشرف أو الدعارة(١٢).

والسؤال هو: كيف ينعكس ذلك كله على الشبان؟ وكيف تواجه هذه الأوضاع؟

---

(١٠) حول تدني الدخول وعجز الدخول الثابتة والمحدودة عن الوفاء بالحاجات الأساسية للأسر أصحاب هذه الدخول، أنظر دراسة رمزي زكي، في: عبدالخالق، محرّر، المصدر نفسه، حيث يشير إلى تناقص النصيب النسبي للأجور من اجمالي الدخل مقابل ارتفاع النصيب النسبي لعائدات حقوق التملك من اجمالي الدخل القومي، كما يشير أيضاً إلى تناقص القوة الشرائية لأصحاب الدخول الثابتة والمحدودة.

(١١) حول أزمة الاسكان أنظر لميلاد حنا: أريد مسكناً: مشكلة لا حل لها (القاهرة: مكتبة روز اليوسف، ١٩٧٨)، والاسكان والمصيدة: المشكلة والحل (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٨).

(١٢) من الدراسات التي تناولت أثر الهجرة إلى النفط: سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣٧ ـ ١٤٥؛ محمد منصور حسن، «الهجرة الخارجية والتحولات الاقتصادية الاجتماعية: دراسة لقرية مصرية،» (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٨٦)؛ سعاد عطا فرج، «الهجرة الريفية الخارجية: دراسة في الدوافع والتكيف والنتائج،» (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٨٥)، وعبد الباسط عبد المعطي، الهجرة النفطية والمسألة الاجتماعية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، ص ٦٧ ـ ١٠٢.

من ملاحظة الواقع الاجتماعي وما تنشره الصحف اليومية يتضح ما يأتي:

(١) يلجأ البعض إلى الهجرة إلى الخارج هروباً من الضغوط الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية التي يعانونها، وهي بالطبع حلول فردية. ولكن من الثابت أنها غير متاحة لجميع قطاعات الشباب، فالفقراء منهم عاجزون حتى عن ذلك الحل الذي يتطلب اتصالات وعلاقات للحصول على عقد للعمل في أحد الأقطار العربية، ونفقات سفر لا تتوافر للجميع؛ والبعض الآخر يظل يحلم بالهجرة كأمل زائف لمواجهة مشكلاته.

(٢) يلجأ البعض الآخر إلى ممارسة أعمال غير مشروعة كالاتجار في المخدرات، أو في العملة، والرشوة والتهريب. . . الخ.

(٣) يلجأ فريق آخر إلى الجريمة التقليدية أو غير التقليدية، حيث تنتشر سرقات المساكن والسيارات والمحلات التجارية والنصب والاحتيال والاغتصاب، والاعتداء على الأراضي الزراعية وعلى أملاك الغير والدولة. . . الخ.

(٤) يتجه آخرون إلى ادمان المخدرات كحل هروبي انسحابي للمشكلات التي يعانونها.

(٥) يصاب البعض عندما يعجز عن كل من الحلول المشروعة وغير المشروعة، نظراً إلى ما يتمتع به من قيم ايجابية قوية، بالاضطراب النفسي والعقلي، وبالتالي فإن المجتمع المصري يشهد تزايداً في هذه الأمراض.

(٦) يمثل الانتماء إلى الجماعات الدينية المتطرفة مخرجاً مغرياً، وأملاً كاذباً في الخلاص من هذه المشكلات، فهو يقدم بديلاً وهمياً للمجتمع الذي يعيشه الشبان ويعانونه، وهو أكثر الحلول اتفاقاً مع ما لدى هؤلاء الشبان من قيم تحول دون انخراطهم في أي من دروب السلوك السابق ذكرها. ولو أنه يتفق مع الحل السابق من حيث أن كلاً من المرض العقلي وأوهام المجتمع الفاضل الجديد هما ضرب من الهروب من الواقع بشكل أو بآخر ورفض له.

بناء على ما سبق يمكننا أن نجمل خصائص المنتمين إلى الجماعات الإسلامية المتطرفة فيما يلي:

(أ) إن الغالبية العظمى منهم تنتمي إلى فئة الشباب، وقد اتضح من دراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عن مجموعة تنظيم الفنية العسكرية الذي يقوده صالح سرية، وجماعة التكفير والهجرة وكذلك من دراسة سعد الدين ابراهيم حول هاتين الجماعتين، أن أعمار أعضاء هذين التنظيمين تتراوح بين ١٨ و٣٧ سنة بالنسبة إلى جماعة الفنية العسكرية، وبين ١٤ و٣٩ سنة بالنسبة إلى جماعة التكفير والهجرة وفقاً لدراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ويذكر سعد الدين ابراهيم أن أعمار أعضاء جماعة الفنية العسكرية حين اكتسابهم العضوية فيها كانت تتراوح بين ١٧ و٢٦ سنة بمتوسط قدره ٢٢ سنة. أما قيادات هاتين الجماعتين فقد كانت تزيد بمقدار ١٤ أو ١٦ عاماً على متوسط أعمار

الأعضاء[13]. وتتأكد هذه الحقيقة أيضاً من تقدير عادل حمودة في كتابه اغتيال رئيس حيث يشير إلى أن جماعة خالد الاسلامبولي، كانت أعمارهم تتراوح بين ٢٤ و٢٩ سنة. كما تبين من تحليل المعلومات الواردة في الصحف اليومية أن تنظيم الجهاد عامة يتم التركيز فيه على الأعمار بين ٢٠ و٣٠ سنة للأعضاء، أما القيادات فتتجاوز سن الثلاثين إلى ٤٨ سنة وهو سن عمر عبد الرحمن (مفتي التنظيم). وبالنسبة إلى جماعة الجهاد التي سعت إلى السيطرة على أسيوط عقب اغتيال الرئيس أنور السادات فقد بلغ عددها ٨٤ شاباً تراوحت أعمارهم جميعاً بين ١٨ و٢٦ سنة. أما جماعة تنظيم الجهاد في المنيا فقد ضمت عدداً من المراهقين تراوحت أعمارهم بين ١٣ و١٩ سنة، أما الآخرون فقد بلغت أعمارهم ٣٠ سنة علاوة على أن جماعة «الناجون من النار» المنشقة عن الجهاد قد تراوحت أعمارهم بين ٢٥ و٣٠ سنة[14].

(ب) إن غالبية أعضاء التنظيمات الاسلامية الذين تم ضبطهم أمضوا معظم حياتهم قبل انضمامهم إلى هذه الجماعات في المناطق الأكثر حرماناً والأكثر فقراً في الجمهورية. فقد تبين من دراسة سعد الدين ابراهيم أن غالبية أفراد جماعتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة الذين تمت دراستهم (٢١ فرداً من ٣٤) من مواليد الريف أو المدن الصغيرة في الأقاليم، وأنهم انضموا إلى هذه التنظيمات بعد فترة قصيرة من انتقالهم إلى المدن الكبيرة، كالقاهرة والاسكندرية وأسيوط، بعد أن حصلوا على الثانوية العامة في أثناء اقامتهم في الريف. وكان أغلبهم يعيشون بمفردهم في المدينة أو يقطنون مع زملاء لهم وليس مع أسرهم[15].

---

(١٣) انظر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، «بحث الحركات الاجتماعية المتطرفة: الحركات الدينية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة بحث الحركات الدينية المتطرفة، ٤، القاهرة، ١٢ أيار/ مايو ١٩٨٢. وكان محور مناقشات هذه الندوة والأوراق التي قدّمت فيها يدور حول الإجابة عن أربعة تساؤلات رئيسية حول فكر الجماعات الدينية المتطرفة أو بعده عن الفكر الاسلامي الصحيح ومدى امكانية تطبيق الشريعة الاسلامية ومعناه، والعوامل التي أدت إلى ظهور الجماعات الدينية المتطرفة ثم العمل والحل في مواجهة هذه الجماعات. أنظر:

Ibrahim Saad Eddin, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,» *International Journal of Middle East Studies,* vol. 12, no. 4 (December 1980), pp. 423-453.

أنظر أيضاً الدراسة التي قامت بها نعمة الله جنينة حول تنظيم الجهاد: نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الاسلامي في مصر (القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٨)، و

«The Political Expediency of Religion,» in: Hamied Ansari, *Egypt: The Stalled Society:* (New York: State University of New York Press, 1988), pp. 211-230.

(١٤) عادل حمودة: اغتيال رئيس (القاهرة: سينا للنشر، [د.ت.])، ص ١٢٦ ـ ١٤٠؛ مصاحف وقنابل: قضية تنظيم الجهاد (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٦)، والهجرة إلى العنف: التطرف الديني من هزيمة يونيه إلى اغتيال اكتوبر (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، انظر أيضاً: نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤).

(١٥) حول الأصول الاجتماعية لأعضاء الجماعات الدينية المتطرفة انظر:

Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharoah,* translated from the French by Jon Rath Schild (Berkeley, Calif.: University of California, Press, 1985); Hammied =

وبعد انتقالهم إلى المدينة ظلوا يقطنون في المناطق المحرومة أو الفقيرة فيها التي تعاني كل مشكلات الحياة اليومية(١٦). ويؤكد ذلك عادل حمودة، حيث يقول في كتابه اغتيال رئيس إن جماعة خالد الاسلامبولي ينتمون إلى أصول ريفية ولم تنقطع صلتهم بالأقاليم. كما يؤكد تقرير المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بشأن جماعة التكفير والهجرة هذه النتائج، حيث يتضح أن معظم المتهمين في القضية (الذين يبلغ عددهم ٤٧ متهماً) ذكروا أن نشأتهم ريفية، وأنهم قادمون من الريف إلى القاهرة منذ فترة زمنية لظروف العمل أو لظروف خاصة بالعمل التنظيمي. أما معظم الأعضاء من داخل القاهرة فيسكنون الضواحي الكبرى للمدينة في المعصرة وشبرا ومصر الجديدة ودار السلام والمعادي والمطرية والهرم(١٧). ومن خلال المعلومات المنشورة في الصحف اليومية «آخر ساعة» في ١١/١١/١٩٨٧) تبين أن المتمين لتنظيم الجهاد في المنيا هم من الجزء القبلي للمدينة الذي يقطنه هؤلاء، وهو الذي يتسم بالتدين الشديد بالإسلام وتدني المستوى الاجتماعي والاقتصادي ومعظم مساكنه شعبية، ومعظم المقيمين فيه من الطبقات المتوسطة ودونها، عكس الجزء البحري للمدينة الذي يتسم بالرقي وسكن الطبقات فوق المتوسطة. أما جماعة «الناجون من النار» المنشقة من الجهاد فإن أسرهم من المستوى الاجتماعي المتدني نفسه، وهم ينتمون إلى أصول ريفية(١٨).

ومن المعروف أن الارتباط بالسوق الرأسمالية العالمية يؤدي إلى تشوه التكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي للمجتمع المصري، حيث ينمو القطاع الرأسمالي التابع نمواً زائداً، بينما تظل القطاعات الانتاجية التقليدية على حالتها من التخلف أو تزداد تخلفاً. فالريف المصري يعاني تخلف القوى الانتاجية فيه، وكذلك استنزاف المدينة والقطاع الرأسمالي لفائض القيمة فيه ويعاني تدهوراً في الخدمات الأساسية للمواطنين حيث يتركز الإنفاق الحكومي في المدن الكبرى وعواصم الأقاليم. وتدل الدراسات العلمية التي أجريت عن المقابلة بين الريف والحضر على أن إشباع الحاجات الأساسية لأسرة ريفية يستلزم دخلاً قدره ٢٧٠ جنيهاً سنوياً، وهو يمثل حد الكفاف أو خط الفقر، وأن حوالى ٤٤ بالمائة من مجموع الأسر في الريف المصري تعيش تحت مستوى خط الفقر، بينما في الحضر يتطلب إشباع الحاجات الأساسية دخلاً قدره ٣٣٧,٥ جنيهاً سنوياً في السبعينات، الأمر الذي يوضح لنا أن حوالى ٣٣ بالمائة

Ansari, *Egypt: The Stalled Society*, pp. 211-230, and Nazih N.M. Ayubi, «The Political Revival of Islam: The Case of Egypt,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 4 (December 1980).

(١٦) أنظر حول هذا الموضوع: Ansari, Ibid., pp. 211 - 212.

حيث يؤكد على التأثيرات التي احدثتها التغيرات الديمغرافية في المناطق الحضرية بسبب الهجرة الداخلية عن المناطق الريفية إلى المدن وما نتج عن ذلك من وجود مناطق ايواء سكنية ذات ظروف قاسية تعاني من عجز وانهيار مستمر في الخدمات، كما قدم أيضاً دراسة حالة لعدد من قادة تنظيم الجهاد تتفق نتائجها مع الاستخلاصات الأساسية التي انتهت إليها هذه الورقة.

(١٧) حمودة، اغتيال رئيس، ص ١١٦.

(١٨) أنظر: الأهرام، ١٩٨٧/٨/٣١، واكتوبر، ١٩٨٧/٧/٢٣.

من الأسر الحضرية تعيش على دخل دون المستوى اللازم لمجرد تغطية الحد الأدنى الضروري من مستلزمات المعيشة.

وفي دراسة أعدها حلمي عبد الرحمن(١٩) حول الدعم اتضح أن ٤٠ بالمائة من أسر مصر تعيش تحت خط الفقر المطلق، أما الدراسة التي أعدها البنك الدولي لعام ١٩٨٠ فتبين أن نسبة هذه الأسر تبلغ ٤٥ بالمائة من جملة أسر مصر، وترتفع هذه النسبة في الوجه القبلي لتبلغ ٥٢ بالمائة. والمتوسط السنوي لدخل الأسرة الواحدة من هذه الأسر يقل عن ٢٥٠ جنيهاً سنوياً بمعدل ٦٢,٥ جنيهاً للفرد طبقاً لمعدل الإعالة في مصر(٢٠).

لا عجب إذاً أن تستمد الجماعات الاسلامية المتطرفة أعضاءها من هذه المناطق التي تعاني التخلف والفقر والحرمان من إشباع الحاجات الأساسية للإنسان فيها، وبخاصة بين قطاعات الشبان الذين لا تتاح لهم فرص الهجرة كما سبق أن ذكرنا لصغر سنهم وقلة خبرتهم وعجزهم عن توفير مصاريف السفر وعدم الحاجة إليهم في البلدان النفطية من جهة والذين تمنعهم في الوقت نفسه القيم الريفية والشعبية من الانخراط في الأعمال الاجرامية وغير المشروعة واللاأخلاقية والذين يجدون الطريق موصداً أمام إمكانية حدوث أي تغيير في أوضاعهم وأوضاع أسرهم وقراهم، ويخبرون المعاناة والفقر طوال سني حياتهم. كل هذا في الوقت الذي يشهدون فيه ذلك التفاوت الهائل في حظوظ البشر في مصر، فقد أوضح تقرير البنك الدولي الصادر عام ١٩٨٠ أن نصيب أعلى ٥ بالمائة في مصر من الدخل القومي، ارتفع من ٧ بالمائة إلى ٢٢ بالمائة خلال عقد السبعينات، بينما انخفض نصيب ٢٠ بالمائة من المصريين من ٧ بالمائة إلى ١٥ بالمائة، أي أن توزيع الثروة في مصر قد زاد اختلالاً لمصلحة الأغلبية الميسورة(٢١).

(ج) علاوة على هذه الأصول الريفية والحضرية الشعبية لأعضاء التنظيمات الإسلامية المتطرفة تبين الدراسات التي أجريت عنهم أن ثلثي أعضاء جماعتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة الذين خضعوا للدراسة كان هناك ٢١ من ٣٤ فرداً آباؤهم من صغار مستخدمي الحكومة، و٤ منهم كان آباؤهم من صغار التجار (التجزئة) وهم البقالون، وثلاثة آخرون من صغار المزارعين، واثنان من أبناء العمال. وكان ٥٦ بالمائة من الآباء من ذوي التعليم المتوسط فكان هناك ١٩ من ٣٤ فرداً، وخمسة من ذوي التعليم الابتدائي، وثلاثة من الأميين، وبذلك تكون أغلبيتهم من المنتمين إلى الطبقتين الوسطى والدنيا. هذا ما أوضحته دراسة

---

(١٩) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، «بحث الحركات الاجتماعية المتطرفة: الحركات الدينية».

(٢٠) انظر: محمد سيد حافظ، «نمط توزيع الدخل والثروة والملكية في الريف والحضر،» دراسة منشورة في: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠ (القاهرة: المركز، ١٩٨٥)، مجلد التدرج الإجتماعي.

(٢١) البنك الدولي، تقرير عن التنمية في العالم، ١٩٨٠ (واشنطن، دي. سي.: البنك، ١٩٨٠).

سعد الدين ابراهيم عن جماعتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة[٢٢].

ونحن نرى أن هذه الخصائص ليست بالضرورة ممثلة لبقية التنظيمات، وأن أعضاء التنظيمات الأخرى ينتمون إلى أسر أدنى في المستوى الاقتصادي والاجتماعي، أي إلى الطبقة الوسطى الدنيا، أو الطبقة الدنيا. فقد أشار عادل حمودة في كتابه اغتيال رئيس أن مجموعة خالد تندرج كلها تحت الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى. وكما سبقت الإشارة بالنسبة إلى تنظيم الجهاد في المنيا فإن الأعضاء ينتمون إلى الجزء القبلي من المدينة الذي تقطن فيه الطبقات المتوسطة ودون المتوسطة[٢٣].

ومن الملاحظ أن كلاً من المستويين التعليمي والمهني لأعضاء هذه التنظيمات كان أعلى من مستوى آبائهم الأمر الذي يعني أن هؤلاء الآباء قد عانوا كثيراً ومعهم الأبناء من أجل تحقيق هذا المستوى لأبنائهم.

أما بالنسبة إلى تنظيم «الناجون من النار» المنشق عن الجهاد، فقد اتضح، من خلال تحليل المعلومات الواردة بالصحف اليومية وتقرير النيابة العامة، أن والدي اثنين من أبرز ثلاثة قادة يعملان ساعيين في مصالح حكومية، أما والد الثالث فيعمل بائعاً في سوق روض الفرج.

إلا أن هذه التنظيمات تضم كما يتضح من المعلومات المتوافرة أعضاء ينتمون إلى أسر ميسورة الحال، كما أن بعضاً منهم من ذوي المؤهلات والمهن الفنية العليا (مهندسون، أطباء، صيادلة، ضباط، مدرسون) ولكنهم لا يشكلون الأغلبية. فما تفسير ذلك؟

في رأينا أن هؤلاء جميعاً مهما ارتفعت دخولهم، فهم يعتبرون من ذوي الدخل المحدود (موظفو حكومة) ويعانون أيضاً الإحباط بفعل التضخم وارتفاع الأسعار، والتطلعات الطبقية والاستهلاكية، والتفاوت الاجتماعي الحاد، وامتناعهم عن مسايرة دروب الفساد المختلفة كالرشوة والاختلاس... الخ، استناداً إلى ما يتمتعون به من قيم أصيلة. ولا نتوقع إطلاقاً أن تضم هذه الجماعات جرّاحاً شهيراً يتقاضى آلاف الجنيهات في عملية بسيطة، ولكنها يمكن أن تضم طبيباً ممارساً عاماً مبتدئاً أو يعمل في المستشفيات الحكومية. كما أننا لا نتوقع أن تضم مهندساً معمارياً يعمل في المقاولات الكبرى، ولكنها يمكن أن تضم مهندسين ميكانيكيين أو مدنيين ممن لا يجدون عملاً أو يعملون في الحكومة أو في القطاع العام (بعض الشركات). ولا يمكن أن تضم أيضاً المرتشين من هذه الفئات. أما ضباط الجيش فإن أبواب السفر إلى الخارج موصدة أمامهم، وكذلك ممارسة الأعمال الإضافية والهامشية المتاحة لغيرهم من

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) أنظر: نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الاسلامي في مصر، و
Saad Eddin, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,» pp. 423-433.

موظفي الحكومة. (بينت دراسة خالد الاسلامبولي، قائد المجموعة التي اغتالت السادات، أنه كان يبحث عن شقة حتى ولو في منطقة شعبية مثل بولاق الدكرور، وعجز عن توفيرها)[٢٤].

إن اللجوء إلى هذا الأسلوب لمواجهة المشكلات الشخصية والمجتمعية دون غيره من الأساليب السابق ذكرها، إنما هو في رأينا وسيلة دفاعية لحماية الذات من الدمار الشامل، وذلك باللجوء إلى المخدرات أو الجريمة أو الجنون أو الفساد دون أن يدري صاحبها بالطبع أنه يقع في مصيدة دمار من نوع آخر لنفسه وللمجتمع متسلحاً بما يتوهم أنها التعاليم الدينية.

إن ما نود التركيز عليه هنا، نظراً إلى ما له من أهمية عظمى في كيفية مواجهة التطرف والمتطرفين، هو أن التطرف والعنف والإرهاب ليس مسؤولية فردية كلية، ولكنه يحدث بفعل ظروف اجتماعية تتعلق بالبناء الاجتماعي بأسره. وحين يصاب ذلك البناء بالخلل فهو ينعكس على عقول ونفسية الأفراد بصور مختلفة فتصاب هي بالخلل الذي يتخذ صورة التطرف أو العنف.

٢ ـ النظام السياسي

يمكن الحديث عن البعد السياسي من خلال عدة نقاط هي:

أ ـ غياب المشروع القومي

شهدت مصر بعد تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، ما يمكن أن نطلق عليه تلازماً بين ما سمّوه الصحوة الإسلامية والتنظيمات الإسلامية العلنية والسرية وبين غياب القضية القومية العامة التي تلتف حولها الجماهير أو المشروع الحضاري أو التنموي، وهي ما كانت تميز الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٣ وكانت لها العناصر أو المكونات التالية:

١ ـ التحرر من الاستعمار وتحقيق الاستقلال الوطني.

٢ ـ مقاومة الكيان الصهيوني وتحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة الأخرى بعد عام ١٩٦٧.

٣ ـ تحقيق أمل الوحدة العربية أو على الأقل التضامن العربي.

٤ ـ تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية بالتركيز على الصناعات الوطنية، وتمصير الاقتصاد، والتحرر من التبعية للسوق الرأسمالية العالمية.

---

(٢٤) حمودة، اغتيال رئيس.

٥ ـ تحقيق عدالة اجتماعية أو ما أطلق عليه تذويب الفوارق بين الطبقات.

ولهذا كان من السهل ضرب الجماعات الاسلامية المتطرفة وتنظيماتها العلنية والسرية وانحسارها. وكان ذلك يرجع إلى قوة الدولة المركزية وسيطرتها على كل القطاعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وتوجيهها وفق مخططات مرسومة، وتعبير هذه الدولة أيضاً عن مطامح الغالبية العظمى من الجماهير، وبخاصة الشبان. ويستطيع أي من عناصر العهدين أن يدلي بشهادته الموضوعية حول درجة التفاؤل بين الشبان وبالنسبة إلى المستقبل في المرحلة الأولى ودرجة التشاؤم واليأس والإحباط بينهم في المرحلة الثانية. ليس فقط بفعل اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يعيشون فيها وتدهورها في المرحلة التالية، ولكن بفعل الاحتشاد الجماهيري حول مشروع نهضوي يجعل من الممكن أو من السهل على الإنسان أن يضحي أو يتخلى عن الكثير من متطلباته ويتحمل ضغط المصاعب والمشكلات أياً كان نوعها.

ومن اللافت للنظر حقاً المقابلة بين اتجاه حركة التيار الاسلامي المتطرف أو حتى المعتدل في الفترتين، ففي الفترة الأولى تحركت هذه الجماعات وتلك الاتجاهات إلى خارج مصر، فهرب أعضاؤها أو لجأوا إلى أقطار عربية أخرى وبخاصة السعودية فاتسمت تلك المرحلة بطرد هذه التيارات. وفي الفترة الثانية تحركت هذه التيارات والجماعات من الخارج إلى الداخل، فجاءت ومعها أكثر التيارات رجعية وتطرفاً من تلك المناطق العربية إلى داخل مصر. فاتسمت هذه المرحلة بالغزو والتغلغل والجاذبية الداخلية.

ببساطة، ملأت هذه الجماعات، والتيارات الفكرية التي تمثلها، الفراغ في مصر حين لم يعد هناك مشروع نهضوي أو استقلالي أو قضية عامة يلتف حولها الناس ويناضلون من أجلها. وحين لم يعد أمام الناس حلول لمشكلاتهم الفردية التي يعانونها سوى الابتهال إلى الله تعالى، أصبح من السهل أن تجمع وتجذب الجماعات الاسلامية الأعداد الغفيرة من الشبان المبتهلين لتحيل هذه الابتهالات إلى عنف وتخريب.

ب ـ نقص المشاركة في اتخاذ القرارات

لا نعني بذلك المشاركة السياسية بمفهومها التقليدي المحدود كالادلاء بالأصوات في الانتخابات، أو الترشيح، أو حتى الانضمام إلى عضوية الأحزاب السياسية، ولكننا نعني بها المشاركة في اتخاذ كل أنواع القرارات التي تمس حياة المواطن بما في ذلك الحياة اليومية، سواء القرارات داخل الأسرة أو داخل المدرسة أو القرارات المتعلقة بالحي السكني أو بالعمل... الخ. فليست للفرد المصري بوجه عام، بفعل المناخ العام السائد، حقوق في صنع القرار على أي من هذه المستويات، حتى في أخص شؤونه الذاتية، بل حتى لا يُسمع رأيه. والغالبية العظمى من الشبان، الذين يجند منهم لهذه الجماعات المتطرفة ليسوا أعضاء في أي تنظيمات أو هيئات أو جمعيات. ويكاد يكون هذا الانتماء أو العضوية إلى جماعة مقصوراً على جمع التبرعات لإقامة المساجد. وهنا يشعر الشبان حقيقة ببعض مشاعر الانتماء إلى جماعة ما تحقق هدفاً ما، ولهم فيها دور ما، وهو ما يفقدونه على مختلف صعد الحياة الاجتماعية اليومية. ومن

خلال هذه الانتماءات والمشاعر الايجابية التي يحسها الشبان يسهل اجتذابهم أو ضمهم إلى الجماعات الاسلامية المتطرفة بخاصة إذا ما وضعنا في الإعتبار ما نلاحظه من أن هذا النشاط الذي قد يبدأ بجمع التبرعات لإقامة المساجد أو تحسينها يتسع بعد ذلك لتقديم خدمات انسانية اجتماعية من خلال هذه المساجد، كالعلاج الصحي في المستوصفات، والدروس المجانية للطلبة أو المساعدات الاجتماعية ودور الحضانة... الخ. وإننا نعتقد أن هذه هي الخطوة الأولى لتهيئة الشبان للانضمام إلى هذه الجماعات وإلى التبني التدريجي لفكرها.

ويلاحظ أنه خلال الأعوام الخمسة عشر السابقة انتشرت المساجد الجديدة وذووها انتشاراً كبيراً في أنحاء الجمهورية، وهي تقوم إضافة إلى دورها في العبادة، بأدوار أخرى تثقيفية أو تضليلية.

ج ـ الاستغلال الرسمي للجماعات الاسلامية

من أهم العوامل السياسية في انتشار الجماعات الاسلامية المتطرفة وقوتها الاستغلال السياسي لها من قبل الدولة، فقد استخدمها أنور السادات استخداماً فعالاً لمواجهة وضرب مراكز القوى، كما سمّاها، والاتجاه الناصري والاتجاه الماركسي، والوفدي، والتقدمي. وكانت من أولى من أتيحت لها حرية الرأي والنشر والتنظيم والتجمع حتى قبل نشأة المنابر والأحزاب السياسية في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٦. وهناك من ذكر أن بعضاً من هذه الجماعات قد لقي المساندة المباشرة وحتى الإمداد بالسلاح في صدامها مع التيارات الأخرى كما حدث في المنيا وأسيوط. كما شُجعت هذه الجماعات على أن تلعب دوراً فعالاً في الجامعات والمعاهد والمدارس، حيث سمح لها باختراق التنظيمات الطلابية. وأصبحت الآن تسيطر على الاتحادات الطلابية، بل امتد تأثيرها إلى السيطرة على نوادي هيئة التدريس في الجامعات المصرية[٢٥].

د ـ الجماعات الاسلامية وسياسة الانفتاح

من المؤكد أن التشريعات الاقتصادية خلال فترة «الانفتاح» وسماحها بحرية رأس المال وتشجيع الاستثمارات العربية والأجنبية والاستيراد من دون تحويل عملة، وإنشاء شركات توظيف أموال، كانت لها انعكاسات سياسية، إذ إنها فتحت الباب على مصراعيه لاكتساب أصحاب التيار الاسلامي قوة اقتصادية انعكست على نفوذها السياسي.

وهنا نتحدث عن العلاقة بين شركات توظيف الأموال الإسلامية والجماعات الاسلامية وتمويلها من جهة وبين هذه الشركات والجهات العربية من جهة أخرى. فمن واقع الخبرة المباشرة مع الطلاب المنتمين إلى هذه الجماعات، والمتغلغلين في الاتحادات والأنشطة الطلابية، يمكن أن نؤكد أن هؤلاء يحصلون على تمويل ودعم ماديين ومعنويين من هذه الشركات.

(٢٥) شوقي خالد، محاكمة فرعون (القاهرة: دار سيناء للنشر، ١٩٨٧).

فبعضها يقوم بانتاج أفلام فيديو وأشرطة كاسيت وطبع كتب ونشرات ذات توجه مساير لتوجيهات الجماعة الإسلامية المتطرفة (مثل تلك الأفلام عن أفغانستان والجهاد الاسلامي، وصبرا وشاتيلا، والأناشيد الإسلامية، والرسالة، والمناظرة بين القس وداعية اسلامي). ثم تقدم هذه المواد مجاناً للطلاب المنتمين إلى هذه الجماعات وتدفع دعماً للأسرة الطلابية التي تروج هذه المادة ومكافأة شخصية للطالب الذي يتحمل عبء تقديمها، كما أن الطلاب المعتقلين يحصلون على راتب شهري. هذا فضلاً عن ملابس المحجبات والكتب والدروس الخصوصية التي تقدم بأسعار رمزية أو زهيدة.

هـ ـ تحول مراكز الثقل العربي

يجب ألا نغفل عامل تأثير التغير الذي طرأ على مراكز القوة السياسية النسبية في العلاقات المصرية ـ العربية منذ فترة الانفتاح. بحيث لم تعد مصر هي القوة السياسية المركزية وسط الوطن العربي، ولم تعد هي الفاعلة سياسياً في المنطقة كما كانت الحال من قبل. وما يهمنا في هذه النقطة إبراز تأثير ذلك في الفكر الإسلامي المتطرف من خلال مثل واحد ملموس ومحسوس هو الأفلام السينمائية التي أصبحت تنتج في الاستديوهات العربية وبتمويل عربي، بل حتى التي تنتج في الاستوديوهات المصرية، ويراعى تسويقها في البلاد العربية، وبخاصة السعودية، وتعرض بالطبع في مصر في دور السينما أو التلفزيون أو عبر أشرطة الفيديو. إن تحليل هذه الأفلام يدل على سطوة الاتجاه الديني فيها والقيم ذات الطابع البدوي القبلي، والموضوعات التي لا علاقة بها بقضايا الإنسان المصري الحقيقي.

و ـ الخلفية الدينية لمواجهة الجماعات الاسلامية

٦ ـ مع أنه من المؤكد أن تنامي الجماعات الاسلامية انما يدل على أهداف سياسية أكثر منها دينية حقيقية، فإن مواجهة الدولة لها لم تكن انطلاقاً من أرضية سياسية بل من أرضية دينية، أي ان الدولة اختارت تجاهل المضمون السياسي الخفي لتلك الجماعات وقررت أن تتعامل معها بمنطقها ووفقاً لقواعد لعبتها، أي المنطق الديني، وكان في ذلك تدعيم سياسي لهذه الجماعات. ذلك أن الدولة بعلماء الدين الذين دخلوا في حوار مع فكر هذه الجماعات تتخذ في أذهان الشبان صفة رسمية، ويتخذ أصحاب الفكر المتطرف صفته الشعبية، وتتخذ الدولة صفة القوة والبطش والقمع، وتتخذ هذه الجماعات صفة المظلوم والمغلوب على أمره. وبالتالي كان لا بد من أن يتوحد الشبان مع الشعبي والأضعف وليس مع الرسمي والأقوى، بخاصة أن كل حوار دار إنما تم على ملعب الدولة أو على أرض الدولة الرسمية(٢٦).

٣ ـ النظام التربوي

من أهم خصائص النظام التربوي المصري المعاصر انه نظام تلقيني، أي أنه يعتمد

---

(٢٦) هيكل، خريف الغضب.

بصفة أساسية على حشو ذهن الطالب خلال مراحل الدراسة كافة بمعلومات عليه أن يحفظها دون أن يشغل عقله بالتحليل والنقد، أو دون أن يشجع على المعرفة والفكر من خلال الاحتكاك بالواقع والمشكلات اليومية، أو المطالعة في المكتبات أو اجراء البحوث أو الدراسات الميدانية. ويرتبط التلقين بالسلطوية أي بتقبل كل ما تمليه سلطة المعلم أو الأستاذ. كما أن من أهم خصائصه أيضاً تكريس الأمية الثقافية. فالطالب في مراحل الدراسة المتعاقبة يدرس أو يحفظ مواد محدودة ولا يشجع على اكتساب الثقافة العامة عن العالم والمجتمع الذي يعيش فيه.

هذه الخصائص، أي التلقينية والسلطوية والأمية الثقافية، هي الركائز الأساسية التي تسهل عملية الانخراط في الجماعات الاسلامية المتطرفة. ولو لم تكن هناك هذه الجماعات الاسلامية وكان هناك بديل عنها كجماعات فاشية أو نازية لانخرط فيها خريجو هذا النظام التعليمي أيضاً، والصفة المشتركة بين أعضاء هذه الجماعات على الرغم من اختلافهم الايديولوجي، هي أنهم جميعاً يلقنون فكراً ويوجهون إلى سلوك بفعل إبطال عمل العقل، اضافة إلى العلاقات السلطوية السائدة بينهم، أي أن أمير الجماعة أو قائدها أو مسؤولها يأمر فيطاع. وهذا ما يفسر لنا انخراط المتعلمين حتى حَمَلة الشهادات العليا في هذه المجموعات كما تدل البيانات المتوافرة عن المقبوض عليهم في التنظيمات السابق ذكرها، علاوة على ما سبق شرحه من أسباب وعوامل اقتصادية وسياسية. ومما يدعم هذا الرأي أيضاً سيادة الجماعات الاسلامية في التنظيمات الطلابية وفي الكليات العملية بالجامعات كالهندسة والطب أكثر منها في الكليات النظرية كالآداب والتجارة والحقوق. فعلى الرغم من أن جميع هذه الكليات ينطبق عليها التعميم السابق الخاص بالتلقين والسلطوية والأمية الثقافية فإن هذه الكليات النظرية تتيح مجالاً أكبر نسبياً للطالب لاعمال الفكر. فهو يتعرض فيها لنظريات وآراء مختلفة ومتضاربة وينقد كل اتجاه أو نظرية للآخر، على عكس الكليات العملية التي لا تتاح له فيها مثل هذه الفرصة.

٤ ـ النظام الثقافي والاعلامي

شهدت مرحلة الانفتاح الاقتصادي تدنياً وانحساراً للثقافة الجماهيرية على مختلف الصعد، فالهيئة العامة للكتاب مثلاً التي كانت تطبع وتنشر آلاف الكتب ذات الطابع الشعبي وبأسعار زهيدة، وتمثل كل فروع المعرفة الانسانية العربية والأجنبية لم تعد مصدراً للمعرفة والثقافة بالنسبة إلى شبان اليوم، حتى أن ما تنشره أصبح في غير متناول الغالبية العظمى من الشبان لارتفاع أسعاره. وتحولت الثقافة من خدمة جماهيرية إلى سلعة تجارية واستثمارية تهتم بالربح وبالمظهر أكثر من الفائدة والمضمون. وفي قطاع المسرح انحسرت موجة المسارح الشعبية والجماهيرية وتقلص دور القطاع العام أو الحكومي الذي كان يزود الشبان بغذاء عقلي ويوسع من مداركهم بما يعرضه من مسرحيات محلية أو مترجمة، بأسعار مقبولة، وتحول النشاط المسرحي إلى القطاع الخاص الذي أخذ يقدم الفن الهابط المبتذل والمتاح فقط لمن لديهم

القدرة على تحمل أثمان هذه المسارح ولتلك الفئة من الشباب التي تتفق قيمتها وميولها مع ذلك النوع من الفن المشجع على الانحراف. وبالتالي لم تعد الثقافة المسرحية متاحة للقطاع الأعظم من الشبان إما حرماناً أو إحجاماً واحتقاراً. وينطبق الأمر نفسه على السينما وتخلي الدولة عن دورها في الانتاج السينمائي الثقافي والهادف، وتوفير فرص المشاهدة للقطاع الأكبر من الشبان.

وتقلص دور الثقافة الجماهيرية على كل الصعد، ونشأ الفراغ الثقافي الذي سارعت الجماعات الاسلامية بتنظيماتها إلى ملئه بما تطبعه وتنشره من صحف ومجلات وكتب وأشرطة فيديو وكاسيت، بموافقة الدولة، وهي تباع بأسعار زهيدة. وزيادة المعرض الدولي للكتاب في السنوات الأخيرة تؤكد حجم وضخامة الإنتاج الثقافي الديني وحجم الإقبال عليه.

أما وسائل الإعلام كافة فهي تعرض لجماهير الشباب صوراً متنوعة وبكثافة عالية للإنفاق البذخي وللمظاهر الاستهلاكية التي تعجز غالبية الشبان عن مجاراتها، كما أنها تعرض نماذج سلوكية وثقافية غربية أو مبتذلة، الأمر الذي يثير نقمة واشمئزاز الكثير من الشبان أو يمثل غواية لهم للانحراف يحتمون منها بالتطرف الديني[٢٧].

هذا عن المضمون، أما من حيث الشكل فكل وسائل الإعلام تكرس إبطال عمل العقل بالحوار أو النقد أو النقاش، فالصحف والمجلات والاذاعة والتلفزيون تكاد جميعها تعرض الرأي الواحد وهو الرأي الرسمي، حتى ولو اشترك في عرضه عشرات الأفراد دون أن تتاح فرصة للرأي الآخر وللحوار والنقاش، الأمر الذي يكرس أيضاً القابلية للإيحاء وللتلقين، وهي الخاصية العقلية التي تعتمد عليها الجماعات المتطرفة لاجتذاب أعضائها[٢٨].

٥ ـ النظام الأسري

تصب نتائج كل الأنظمة الاجتماعية من اقتصادية وسياسية وتربوية وثقافية في الأسرة التي تعد التنشئة الاجتماعية الأولى للإنسان. فالأزمات الاقتصادية التي تعانيها الأسر المصرية بفعل التضخم والغلاء، ومشكلات الحياة اليومية من مواصلات وإسكان وغذاء وملبس وتعليم وصحة وتلوث وضوضاء، وفوضى واضطراب وتسيب وفساد، وعدم اتاحة الفرصة للمشاركة السياسية، وحصار اعلامي ودعائي لسلع وخدمات تثير التطلعات دون امكانية التحقيق أو الإشباع، كل ذلك يؤدي إلى أن يصبح رب الأسرة أو ربتها في دوامة هائلة لا

---

(٢٧) أنظر: «ندوة التطرف السياسي والديني في مصر،» فكر، السنة ٢، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، وفرج فودة، «التطرف السياسي الديني في مصر،» فكر، السنة ٢، العدد ٧ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٥)، ص ١١ ـ ٢٥.

(٢٨) انظر: أشرف فرج أحمد، «الاعلان التليفزيوني وعلاقته بالقيم في ظل الانفتاح الاقتصادي،» (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٨٨).

تسمح بالتنشئة السليمة والصحية للأبناء ولا تتيح لهم النمو العقلي والصحي السليم. وتجبر كلاً من الأب والأم على اللجوء إلى حلول فردية وأحياناً وقتية لمشكلاتهم، تضخم في معظم الأحيان من هذه المشكلات وتحدث أثراً تراكمياً مدمراً. مثال ذلك اللجوء إلى حل مشكلة المواصلات بشراء سيارة خاصة، أو حل مشكلة الإسكان بشراء شقة، أو حل مشكلة تدهور التعليم بالدروس الخصوصية أو المدارس الخاصة، أو حل مشكلة تدهور العلاج الصحي بالمستشفيات الخاصة، أو حل المشاكل كافة بالهرب إلى الخارج ـ الهجرة إلى بلاد النفط. وقد بينت الدراسات السوسيولوجية التي أجريت عن الهجرة إلى البلدان النفطية الآثار الخطيرة لها في الأسرة، حيث غياب الأب أو الأم أو كليهما معاً عن الأبناء وما ينجم عن ذلك من انحرافات، فضلاً عما يزود به الأبناء من أموال تنفق دون ترشيد وتشعر الأبناء بأن المال يأتي دون بذل الجهد ويفعل غياب الآباء أو الأبوين!

وما لا شك فيه أن الأباء أنفسهم الذين يذهبون إلى الأقطار العربية يعودون وقد تشبعوا هم أنفسهم باتجاهات دينية كانت غريبة عليهم وعلى المجتمع المصري، بما يتبع ذلك من نماذج سلوكية جديدة. ولا تنعكس تأثيرات ذلك على أسر المهاجرين وحدهم بل تمتد لتشمل أسر غير المهاجرين أيضاً. من خلال ما يعقده أفراد الأسر الأخيرة من مقارنات بينهم وبين أفراد الأسر المهاجرة وما يقدم أعضاؤها من نماذج اتفاقية وسلوكية من جهة، ومن خلال التداخل الأسري من جهة أخرى.

كل هذه العوامل تدفع بالشباب إما إلى الانحراف أو إلى الاحتماء بالدين وقاية منه ورفضاً له، أو الانتماء إلى جماعات دينية متطرفة عوضاً عن الانتماء الأسري (نلاحظ التعبيرات الأسرية التي تستخدم في المخاطبة بين أعضاء الجماعات الاسلامية كالأخ والأخت. . .).

إن التماسك بين أعضاء الجماعات الاسلامية المتطرفة إنما هو بديل لتفكك الروابط الاجتماعية سواء داخل الأسرة أو خارجها.

خلاصة

يمكننا أن نوجز تحليلنا السابق للعوامل المتشابكة التي أدت إلى تنامي الجماعات الدينية المتطرفة فيما يلي:

١ ـ وجود قوى خارجية مؤثرة بشكل مباشر أو غير مباشر في حركة المجتمع المصري وفي الوقت نفسه مدعمة للتطرف الديني ومتحالفة معه بشكل ظاهر أو خفي.

٢ ـ تشجيع رسمي من الدولة للتيارات الدينية وتنظيماتها لمواجهة قوى سياسية متناقضة الأهداف مع الدولة.

٣ ـ وجود قوى أو جماعات اقتصادية ـ اجتماعية محلية تدعم التنظيمات المتطرفة وتمولها. والسيطرة على الاقتصاد المصري هدف رئيسي يتم تحقيقه من خلال مؤسسات مالية تقف وراء تمويل هذه الجماعات.

٤ ـ وجود أهداف سياسية وراء الأهداف الدينية المعلنة من قبل التنظيمات المتطرفة ولجوؤها إلى العنف لتحقيقها.

٥ ـ تردي الأحوال الاقتصادية والثقافية ومعاناة الجماهير.

٦ ـ شيوع القيم الفاسدة.

٧ ـ الافتقار إلى مشروع قومي أو هدف عام يمثل أملاً حقيقياً في مستقبل أفضل للناس.

٨ ـ تجد الدعوات المتطرفة صدى لدى الشبان من الطبقات الدنيا والوسطى والذين تقوم القيادات بالتجنيد منهم نظراً إلى تزايد حدة المعاناة والإحباط واليأس من جراء الانفتاح الاستهلاكي البذخي والفساد، وحدة التفاوت الاجتماعي.

٩ ـ نظام التعليم ووسائل الاعلام والتنظيم السياسي، وهي كلها مشجعة على انتشار التطرف العقلي العام، الأمر الذي ينبثق منه التطرف الديني. فهي لا تربي أو تدرب الناس على اعمال العقل والنقد والابتكار بل على التقبل السلبي غير الناقد لأي فكر طالما كان مصدره سلطة ما (الوالدين، المدرسين، المسؤولين. . . الخ).

١٠ ـ شجع الطرح الإعلامي لموضوع التطرف الديني على التعاطف معه، إذ إنه كان طرحاً دينياً رسمياً مقابل الطرح المتطرف الذي يبدو شعبياً.

رابعاً: الآثار الاجتماعية للتطرف وانعكاساتها على الأمن القومي

قلنا إن التطرف حالة من الجمود والانغلاق العقلي وتعطيل القدرات الذهنية عن الإبداع والابتكار وإيجاد الحلول للمشكلات المتغيرة في عالم سريع التغير. وعلى ذلك يكون انتشار هذه الحالة مهدداً لا لتطور المجتمع فحسب، بل لبقائه واستمراريته. ولكن لا بد من أن ندرك أن التطرف سبب ونتيجة في آن واحد للتخلف والركود اللذين يراد لمصر (وهي المستهدفة طوال تاريخها من قوى أجنبية، أهمها حالياً الامبريالية العالمية والصهيونية) ألا تتجاوزهما. وعلى ذلك، فإن وضع استراتيجية عامة للتنمية الاقتصادية ـ الاجتماعية المعتمدة على الذات بقدر الإمكان، والمستغلة لكل الموارد البشرية والمادية للمجتمع، ووجود مشروع حضاري تنموي تلتف حوله الجماهير وتنفذه وتحصد ثماره يساهمان في ضرب المناخ المفرخ للتطرف، كما أن فهم أبعاد التطرف ومواجهتها يساهمان في تحقيق هذه التنمية.

وتتلخص آثار التطرف المدمرة في المجتمع فيما يلي:

١ ـ التدهور في الانتاج، ذلك أن أهم عنصر في قوى الانتاج هو الإنسان العامل الذي لا بد، لكي يطور انتاجه، من أن تتطور قدراته العقلية بحيث يكون قادراً على الإبداع والابتكار والتجديد. فإذا ما كان أسيراً لأفكار جامدة وعاجزاً عن التفكير واعمال العقل

سيجعله ذلك متمسكاً بالأساليب البالية العتيقة في الإنتاج، بل كذلك في تنظيم العمليات الانتاجية ذاتها.

٢ ـ يمثل التطرف الديني دائماً حنيناً إلى الماضي والعودة إلى الوراء، أي أنه يكون دائماً ذا منحى رجعي أو محافظ على أحسن الأحوال، وبالتالي فهو يجر العلاقات الاجتماعية إلى أوضاع بالية لا تتناسب مع كل تقدم العصر.

٣ ـ يرتبط التطرف دائماً بالتعصب الأعمى والعنف، الأمر الذي يقود إلى سلسلة لا متناهية من التعصب والعنف المضاد، الذي يؤدي في النهاية إلى صراعات مدمرة داخل المجتمع (الفتنة الطائفية بين المسلمين والأقباط مثلاً ثم الصراع بين العلويين والدينيين، ثم الصراع بين المذاهب الدينية المختلفة ثم بين الأقاليم... الخ).

٤ ـ يرتبط التطرف دائماً بالتدهور الثقافي والفكري والعلمي والفني. انه قتل للإنسان باعتباره كائناً مبدعاً.

٥ ـ يعطل التطرف الطاقات الإنسانية كافة ويستنزفها في الصراعات والعداءات ويحول دون تكامل المجتمع، وفي التطرف الديني الإسلامي يلغي نصف المجتمع (المرأة).

٦ ـ حين يطغى التطرف يصبح المجتمع عاجزاً عن التفكير في حلول مبدعة لمشكلاته وعن تطوير ذاته، ويصبح تابعاً ويفقد استقلاليته وتحديد مصيره ومستقبله.

خامساً: مواجهة التطرف

١ ـ إن الاجراءات الأمنية قد تنجح تماماً في إخفاء التنظيمات السرية المتطرفة وحماية المجتمع من عنفها المدمر (ولو أن ذلك ليس مضموناً كلياً). ولكن ذلك هو بمثابة معالجة العارض وليس المرض (مثلما ينجح استخدام الثلج في خفض درجة الحرارة ولكنه لا يعالج المرض المتسبب في ارتفاعها).

٢ ـ لا مفر من العلاج الطويل المدى وفقاً لاستراتيجية قومية شاملة ترتكز على المحاور الآتية التي تشكل الجذور الحقيقية للتطرف ومواجهته:

أ ـ إن مصر مستهدفة من قوى الإمبريالية والصهيونية العالمية متحالفة مع قوى اقليمية تعمل وفق استراتيجية ثابتة بعيدة المدى هدفها الحيلولة دون نهضة مصر ودورها القيادي في المنطقة لأن في ذلك تهديداً لمصالحها.

ب ـ لا سبيل لمواجهة ذلك إلا بمشروع تنموي نهضوي شامل.

ج ـ عماد هذا المشروع ونجاحه جميع أفراد الشعب (وضعاً ومشاركة وتنفيذاً).

د ـ التضحية من الجميع لإنجاحه والاستفادة من كل انجاز فيه للجميع.

هـ ـ التوزيع العادل لثمار الجهد والانتاج، والربط بين العطاء للمجتمع والعطاء للفرد.

و ـ المشاركة السياسية والديمقراطية على أوسع نطاق لكل أفراد المجتمع بحيث يشارك الجميع في اتخاذ القرارات على كل المستويات.

ز ـ التطوير الحقيقي للتعليم بما يشجع الحوار والنقد والابتكار والإبداع.

ح ـ إعلاء قيمة العمل والعلم والثقافة والانتماء.

ط ـ احترام وسائل الاعلام لعقلية المواطن ولحقه في الحصول على كل المعلومات وتشجيعها للحوار والنقد البناء.

الفصل الثالث عشر

الدين ايديولوجيا(*)

إدريس سالم الحسن (**)

مقدمة

لكي تصبح أية معالجة فكرية لمسألة من المسائل الاجتماعية ذات معنى وجدوى ينبغي بالضرورة أن تتضمن بعض الاعتبارات المهمة التي يأتي على رأسها:

أ ـ بناء نظري متكامل ذو بعد فلسفي، وذو صلة بما يتم من مستجدات في ميدان المعرفة الانسانية بعامة، والميدان العلمي للمسألة التي تتم معالجتها على وجه الخصوص. وتبدو بدهية هذا الأمر إذا رسخ في نفوسنا أن المعرفة الانسانية مكتسبة وأن العلم في جله ذو طبيعة تراكمية.

ب ـ التيقن من أن الخلفية والظروف التاريخية للمسائل الاجتماعية أمر لا غنى عنه لفهمها وتفسيرها وتحليلها.

ج ـ وأن المسألة الاجتماعية قيد الدراسة ـ مثلها في ذلك مثل كل المسائل الاجتماعية الأخرى ـ لها أبعاد متعددة وتتخذ صوراً مختلفة، كما أن آليات عملها تتنوع تبعاً للوسط الاجتماعي الذي توجد فيه الوظيفة التي تؤديها وطبيعة الجماعات التي تشكلها وتتشكل بها.

مما لا ريب فيه أن ما ذكرناه في الفقرة السابقة موضع اتفاق من كثير من علماء الاجتماع بصورة إجمالية، ولكن تبدأ الخلافات مع المنطلقات الفلسفية التي يحدِّد بها كل موقف اتجاهه ومنهجه الفكري التي على ضوئها يعين أسبقياته وترتيباته وأهمية المعاني المرتبطة بمفاهيمه النظرية والأسئلة التي يراد الاجابة عنها، كل ذلك في إطار الإشكالية التي يتحرك داخلها.

(*) أعدّت هذه الدراسة قبل التطورات الأخيرة في السودان والانقلاب العسكري الذي حصل فيه، وقدّمت بعد الندوة.

(**) قسم الاجتماع، كلية الاقتصاد، جامعة الخرطوم ـ السودان.

ومدار بحث هذه الدراسة مسألة تابعت مسيرة الإنسان منذ تاريخه المعروف؛ فليس هناك ـ وبحسب ما لدينا من معارف ـ مجتمع إنساني لا يعرف بشكل من الأشكال صوراً من المعتقدات يمكن أن نطلق عليها في صيغة فضفاضة صفة «الدينية» بيد أن الأهمية الاجتماعية للدين ومدى فعاليته لم تكن في يوم من الأيام بالمستوى نفسه لا تاريخياً ولا مجتمعياً. والمجتمعات الاسلامية والعربية المعاصرة تمرّ الآن بظروف تجعل للمعتقدات الدينية أهمية خاصة لا يمكن بحال من الأحوال تجاهلها أو تهميشها ـ وإن اختلفنا حول تفسيرها ومركزيتها ـ لدى دراسة هذه المجتمعات وتحليلها.

وتهدف هذه الدراسة المختصرة الى عرض جانبين فقط للمسألة الدينية، وحتى في عرض الجانبين المزمع مناقشتهما لا تزعم استقصاء لكل ما يتعلق بهما، وحسبنا إشارات نأمل أن يكون في بعضها شيء يثير الفكر ويدعو إلى مزيد من التعمق، ومساهمة، على ما قد يكون فيها من قلة، فاتحة لدروب ومسالك نحو آفاق أرحب. أما الجانبان المراد نقاشهما فيتعلق أولهما بالاطار النظري الذي نعالج من خلاله إشكالية الدين، وأما الجانب الثاني ـ في ارتباطه بالجانب الأول ـ فيتولى بعداً دينياً ممثلاً في جماعة دينية اسلامية متحركة في اطار الاستخدام الايديولوجي للدين في موقف اجتماعي محدد في السودان.

أولاً: موقف نظري عام

أرى لزاماً عليّ أن أتعرّض بشيء من التعميم لبعض آرائي وتوجهاتي النظرية التي من دونها قد يكون من الصعب متابعة معالجتي لمسألة الدين في شقيها النظري والواقعي في الظرف والموقف الاجتماعي المحدد في الدراسة. ومع أنه قد سبق لي ذكر بعض ما يلي في مكان آخر قبل عدة سنوات، إلا أنني ـ وإن لم أغير موقفي المبدئي ـ وجدت من خلال مناقشات الزملاء وبعض القراءات ما طوّر ذلك الموقف وأضاف إليه جديداً مكمّلاً له، مما شجعني هنا على إيراده في صورته المعدلة لمزيد من الإيضاح.

١ ـ إن أهم شيء يميز الانسان عن غيره من الكائنات الأخرى في نظرنا هو خاصيّة الوعي، وهو أشمل من الادراك والعقل والحسّ والوجدان، بل هو يتضمنها جميعاً. والوعي عند الانسان في مطلق عموميته هو وعي بدايته في المقام الأول كإنسان في صوره المتعددة:

أ ـ كفرد وشخصية متميزة ذات مستويات وأبعاد مختلفة ومتباينة ومتعددة التركيب وشديدة التعقيد.

ب ـ في علاقته كفرد مع الجماعات الأخرى التي يعيش داخلها ومعها وبها ابتداء من الأسرة، وفي تعدد أشكالها وأحجامها ومستوياتها في المجتمعات المختلفة عبر الزمان والمكان.

ج ـ في علاقته الجماعية ـ كعضو في جماعة ـ مقابل الجماعات والمجتمعات الأخرى التي تختلف عنه تنظيماً اجتماعياً وثقافة.

د ـ في علاقته مع الطبيعة من حوله في كل ما يتعلق بها من كائنات وصور متعددة ومعانٍ شتى ومنافع جمة.

هـ ـ في علاقته مع المجهول الـذي سيظل ـ نتيجة طبيعة الـوعي نفسه ـ مجهـولاً إلى نهاية الدنيا: إما في شكل مستقبل لا يستطيع التنبـؤ به أو السيطرة عليه، أو في شكل قوى خارقـة طبيعية أو فوق طبيعية، أو في معنى الحياة والموت وغيرهـا من مسائـل الوجـود التي لا يتحكم فيها.

من الناحية المعرفية والعملية، فإن مدار مباحث الإنسان حول نفسه وعلاقاته مـع غيره من بني جنسه هي المعارف الانسانية والاجتماعية، ومحصلتهـا تنظيـماته الاجتـماعية في أوجههـا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقـافية. أمـا علاقتـه بالطبيعة فهي مدار مباحثـه العلمية البحتة وتشكلها في التقانة في مجال محاولاته الاستكشافية لها ولخواصها وطـرق استخدامهـا لما يفيده في حياته في جوانبها المادية ـ الانتاجية ـ وما يمكن أن ينتج من ذلك من آثـار في مجالات حياته الأخرى غير المادية (كالثقافة، مثلاً). أما علاقة الانسان بالمجهول فهي محـور تساؤلاتـه الفلسفية والدينية وما تتخذه من صور عملية في أساليب وأنماط وسلوك اجتماعية وما يصحبهـا من تنظيمات وشعائر وطقوس ومواقف اجتماعية.

ونرى أن وعي الانسان بدأ من اللحظة التي انفصـل فيها عن الـطبيعة، وأصبح ينظر إليها من بعد، ولا يعيش فيها متوحداً كبقية الكائنات الأخرى، مما ترتّب عليه أمور من أهمها أن المعرفة الانسانية صارت بالضرورة غير مكتملة ـ أي جزئيـة ـ وأن هـذه المعـرفة لا يمكن أن تتم بـطريقة مبـاشرة وأنها أصبحت بالضرورة رمـزية. وتـرتّب على جـزئية المعـرفة أن تكـون مكتسبة، إذ إنها غير غريزية: اجتماعية المنشأ والطابع والتوجه في أسـاسها. وأدّى هـذا بدوره إلى الأهمية التراكمية للمعرفة الانسانية في كل صورها. أما الرمزية فقـد اقتضت تعدد المعـاني للشيء الـواحد رأسياً وأفقياً وظـلالاً لا يمكن حصرها بحـال من الأحوال. ولنـأخـذ الحجـر كمثال: فأنواعه وأشكاله وطرق استخدامه وألوانه والصور المجازية التي تـترى على الـذهن في حـالة تصـوره للحجارة والأهميـة الثقافيـة والقيمية والـدينية التي يمكن أن يـربـطهـا الانسـان بالحجر، والمعـرفة العلميـة الدقيقـة للحجر من ذرّات تتنـاهى إلى مجرد طـاقة نحن لا نعـرف كنهها على وجه التحديد، وقس على ذلك.

غير أن الأهمية القصوى لانفصال الانسـان عن الطبيعـة وقيام الـوعي عنده في الـوقت نفسه (في صفته الرمزية والجزئية) انه بات في مقدوره اعادة تشكيل الطبيعة من حوله وتحويلها إلى أشياء لم تكن موجودة أصلاً في صورتها الجديدة. وعملية التغيير التي يجريها الانسـان على الطبيعة تعود مرتدة لتغير من طبيعة الانسان نفسه، في ذاته وفي نـظمه الاجتـماعية والثقـافية. فالزراعة، مثلاً، ليست مجرد إيجاد أشكال مستحدثة من النباتـات وتدجينهـا، وإنما تبـع ذلك تحولات في التشكيلات الاجتماعية التي تقوم بمهمة الـزراعة بـأطوارهـا ومتطلبـاتها من حـراثة وري وحصاد وتقسيم وتخزين وإعادة انتاج. ومن المعلوم أن الزراعة قـد صحبتها تحـولات في الأفكار والمعتقدات، وهكذا.

إن الـذي سميناه الوعي الاجتماعي في السطور السابقة ووصفنا بعض ملامحه العامة لهو مما ينطبق على الانسان كإنسان في صورته المـطلقة، واعيـاً ذاته والآخـرين، والطبيعـة والقوى

الخارقة أو المجهول عموماً. والمعارف التي تندرج تحت هذا الوعي الشمولي مما يتعلق بالانسان والمجتمع وعلم معرفة الطبيعة والتقانة، وما يرتبط بالمجهول من معتقدات وأفكار يدخل من ضمنها الدين في معناه الواسع العريض. أعتقد أن هذا ما يميز الانسان في جميع العصور والأزمنة ويوجد أينما وجد الانسان. غير أن الشكل المحدد الذي يتخذه أي جزء من هذا الوعي وأهميته في المجتمع وتشكله وصيرورته وتفاعلاته مع بقية أجزاء الوعي الأخرى والمستويات الاجتماعية - مما سنذكره لاحقاً - تشكله ظروف الانتاج المعيشي وتنظيم الناس الاجتماعي في ظروف تاريخية تجعل للمجتمع خصوصيته وسماته المميزة.

٢ - إن كل مجتمع إنساني ليس تكويناً هلامياً يهوّم كتلة متحركة في فراغ سرمدي. فالمجتمع يحده زمان معين هو ماضٍ وحاضر ومستقبل: الماضي بكل ما فيه من خبرات وتجارب وثروات ومعارف انتاجية ومعاشية وتنظيمية وعقائدية وثقافية، والحاضر متشكلاً في الماضي وله وجوده المستقل الذي تحدده قضايا المجتمع الانتاجية والتنظيمية والثقافية والعقائدية الآنية في اطار التعاون والصراع بين الجماعات المختلفة، ثم إن الحاضر هو الذي يشكل المستقبل، ولكن قلما يفطن من يتعرضون لهذه العلاقة الى أن المستقبل ورؤيتنا له تشكل الواقع الحاضر تماماً كما يشكل الماضي الحاضر، أي أن الزمن في صورته الثلاثية - الماضي والحاضر والمستقبل - مترابط الحلقات ليصبح أحد المكونات الأساسية للواقع المعاش.

والمجتمع تحده بيئة طبيعية بما فيها من مظاهر جغرافية من جبال وسهول ونباتات وحيوانات وأنهار وثروات طبيعية ومناخ. . . الخ. كلها تضع خطوطاً وأطراً عريضة يتحرك فيها الانسان مشكلاً بذلك حياته في كل صورها المادية مؤثّراً ومتأثراً في تلك البيئة. غير انه من الأمور المعروفة ومن أبجديات العلوم الاجتماعية أن مجموعتين سكانيتين تقطنان البيئة الطبيعية نفسها أو بيئتين متماثلتين يمكن أن تختلفا في نظاميهما الاجتماعيين أو نظمهما الثقافية والعقائدية (أو أجزاء منها) اختلافاً بيّناً. أو يمكن أن يحدث العكس: أي أن تتماثل النظم الاجتماعية والثقافية والعقائدية لمجموعتين تسكنان بيئتين مختلفتين.

إن الاطار الزمني في بعده الاجتماعي (التاريخ) والاطار البيئي كأبعاد مهمة في تكوين المجتمعات تتفاعل دون ريب مع الواقع المعاشي والانتاجي للمجتمع، والأدوات المستخدمة في ذلك الإنتاج والتنظيم الاجتماعي له مع بقية أشكال التنظيمات الاجتماعية الأخرى من تكوينات أسرية وعلاقات قرابة وجماعات متعددة التكوين والأغراض والوظائف والأهداف وما يجمعها أو يفرّقها في معترك التعاون والصراع في مجال الاقتصاد والتركيب الاثني أو العرقي (أو ما يدور في هذا الفلك) والسياسي والثقافي والعقائدي، وما يحركها من مصالح آنية أو مستقبلية.

وجماع هذه العمليات الاجتماعية المعقدة تنعكس (ليس كانعكاس المرآة) على المستوى المعرفي والتصوري في شكل أفكار وتصورات محددة، ذات مرتكزات فلسفية، حول معاني الحياة والموت والوجود، وتوجهات منهجية حول طبيعة العلاقة الاجتماعية والمحتوى الثقافي لمجمل التصورات وطبيعة العقائد والمعتقدات التي تؤمن بها. وهنا يحسن بنا التنبيه إلى ثلاثة

أمور: أولها، إنه تماماً كما تنعكس كل العلاقات الاجتماعية في جميع أبعادها في مستوى الأفكار والتصورات، إلا أن الأخيرة (الأفكار والتصورات والرؤى) ليست مجرد تابع لتلك العلاقات الاجتماعية في جوانبها المادية وغير المادية، بل إن لها وجودها المنفصل نسبياً (المتصل بالماضي والمستقبل) والذي يؤثر بدوره (تحت ظروف اجتماعية وتاريخية معينة) في تلك العلاقات نفسها ويعيد تشكيلها من خلال آليات غاية في التعقيد لا يمكن الحديث تحليلياً عنها بشيء من العمومية، وإنما لكل موقف خصوصيته التي تجعل منه من الناحية التحليلية أمراً قائماً بذاته.

أما الأمر الثاني في سياق هذا الجزء من الدراسة فهو أن التصورات والرؤى بالنسبة الى أي مجتمع محدد تتخذ شكلاً عاماً ومميزاً لذلك المجتمع من خلال مركزية أفكار معينة مصطبغة بالمصادر المستمدة منها (اجتماعية أو بيئة طبيعية أو عقائدية) والمتشكلة تاريخياً ومن خلال حركة المجتمع. وبناء عليه، يصح أن تكون هناك رؤى وتصورات متباينة ومتشابهة، وفي بعض الأحيان متناقضة، دون أن يمنع ذلك وجود شكل عام متميز في مجمله عن أنواع الرؤى والتصورات في المجتمعات الأخرى.

والأمر الثالث هو أن الجماعات والتنظيمات المختلفة داخل المجتمع، ومع التزامها عموماً بالاطار العام للرؤية المتوحدة للمجتمع في الغالب الأعم، إلا أنه ليس بالضرورة أن تقبل بها كما هي، إذ إنه لكل مجموعة رؤيتها الخاصة المستمدة من التصورات العامة. وهذه الرؤية الخاصة مستمدة من تفسيرها الخاص للرؤية الشمولية أو لأجزاء منها بحسب مصلحة وحركية تلك الجماعة. وهذا الأمر ينطبق على الجماعات الكبيرة، فالصغيرة، فالأصغر إلى أن نصل الى مستوى الفرد. وآلية التشابه والاختلاف تسهّل علينا فهم الكيفية التي يحدث بها التغير الذي يطرأ على مستوى الأفكار بين الجماعات مما قد ينشأ عنه جماعات جديدة ترى أنها تقوم على الأسس الفكرية والعقائدية القديمة ذاتها، ولكنها تعطيها تفسيراً جديداً.

٣ ـ إن العلاقات الاجتماعية من مستوى الفرد إلى المجتمع العريض تتمثل في علاقات أفقية (كالعلاقة المتماثلة على كل المستويات) أو رأسية (كأقسام من الأسرة، فالفخذ فالبطن فالعشيرة فالقبيلة ـ أو النظم الاجتماعية أو السياسية أو الدينية وما فيها من تراتب جماعي ووظيفي بين أدنى وأعلى الدرجات)؛ كل هذه العلاقات مندمجة مع التصورات والرؤى، تتخذ تعبيرات محددة ومقيدة بمواقف اجتماعية معينة، وهنا تتدخل عوامل ذاتية وموضوعية تحددها طبيعة الجماعات المتفاعلة ومصالحها لتعرف طبيعة الموقف وسبل ووسائل التصرف ازاءه، أي أنها بمعنى آخر تحدد نوعية الفعل الذي يجب أن تتخذه الجماعة المعينة. وكل موقف اجتماعي بطبعه ـ مثله مثل كل شيء في الوجود ـ قابل لتفسيرات شتى، لأنه بحكم طبيعة المعرفة الانسانية التي ذكرناها يحمل معاني كثيرة ـ على الرغم مما يبدو من نمطية المواقف الاجتماعية ظاهرياً.

والمواقف الاجتماعية على الرغم من أن تعريفها يتم اجتماعياً داخل اطار ثقافة المجتمع العريض، إلا أنها تشمل أجزاء كثيرة أيٌّ منها قابل لتفسير يؤدي الى سلوك وفعل مغاير. فالموقف الاجتماعي ليس فحسب مجرد الرموز والمعاني المرتبطة به، أو الأفعال المتوقعة أن

تصاحبه، ولكن هناك أيضاً الوسائل التي يستعين بها المشاركون في الموقف والتي يستطيعون أن يبدلوها بوسائل جديدة أو يعيدوا صوغها بطرق مبتكرة. وهنا قد تندمج الابداعات الفردية مع المصالح والمقدرات الجماعية لخلق معارف وأشكال اجتماعية متجددة.

٤ ـ ما أردنا أن نومىء إليه في الصفحات السابقة هو أنه لإدراك الناحية المعرفية في المجتمع نحتاج إلى الالمام بأهمية الوعي عند الانسان عموماً، ثم الاحاطة بالظروف التاريخية والطبيعية والتشكيلات والنظم الاجتماعية والجماعات وأسس تكوينها ومصالحها، وما يتطلبه ذلك من فهم للمواقف الاجتماعية وأهميتها وما يكتنفها ويلفها من ظروف. وقد أضفنا في الفقرة السابقة نقطة مهمة هي أنه من الناحية المعرفية ـ تماماً كما في مناحي الحياة الاجتماعية الأخرى ـ لا يكتفي الانسان عموماً باعادة وتكرار أنماط انتاجه لاستمرارية الحياة، ولكنه في كل الأوقات ينتج أشياءً وأشكالاً وأنماطاً جديدة تتفاعل بدورها مع العناصر السابق ذكرها، في بعدها التاريخي وحركة الجماعات ومصالحها لتنشأ عنها أشياء أخرى مستجدة، وهكذا دواليك. إن التركيز على إنتاج (وإعادة انتاج) الأشكال الاجتماعية (بما فيها أجزاء الوعي المختلفة وتفاعلاته) يجعلنا نركز بصورة أكثر دقة من الناحية التحليلية على الآليات التي تتم من خلالها التحولات والتغيرات التي تحدث، ومن ثم نكون أكثر قدرة على فهم طبيعة تلك التحولات ومتابعتها في صيرورتها وتنوّع وظائفها واستخدامها.

وبالطريقة التي عرفنا بها الوعي هنا، وفي أماكن أخرى، يمكن لهذا الوعي أن يتداخل بعضه بالبعض ويتشكل ويتقولب؛ كالسحاب هو نفسه إلا أنه يتخذ ألواناً وظلالاً وأشكالاً وكثافة وخفة ثم يتبدد دخاناً، أو يتساقط رذاذاً، أو ينهمر أمطاراً. ومصادر الوعي ومستوياته كثيرة ومتعددة، وينتشر أفقياً قدر طاقة المجتمع الذي يوجد فيه ذلك الوعي. والوعي في تشكله ينداح أفقياً ورأسياً، مشيراً الى جميع المصادر التي انبثق منها. وهكذا يمكن أن يكون للأشجار أرواح، ويمكن أن يكون الانسان (ككائن طبيعي) ـ كما في بعض الحضارات ـ ابن الآلهة، أو هو الإله نفسه. ثم يتحول هذا الوعي الى طاقة بشرية تحرك الجبال، وتنتظم جماعات لها تنظيمات ورتب وشعائر وطقوس ومناسبات اجتماعية... الخ، وليس هذا بجهل أو وعي زائف. ووصفنا لكل تلك العمليات الاجتماعية والحقب التاريخية بالجهل أو الوعي الزائف لن يجعلنا قادرين على فهمها وفهم أبعادها أو إدراك ديناميتها وآلياتها، وبالتالي لن نستطيع أن ندرك ـ بداهة ـ أثر الوعي في الواقع الاجتماعي، أو تأثير الواقع في الوعي.

فالوعي، في كل صوره، وفي كل مستوياته، حقيقي يحرك الأفراد والجماعات (المتسربلة به) للقيام بأفعال يعتقدون ويؤمنون بها ولو أدى ذلك الى التضحية بذواتهم المفردة أو بجماعاتهم. ويستوي في هذا من يؤمنون بالعلم الطبيعي ومن يؤمنون بالدين في كل أشكاله (ما يوصف منها بالبدائي والمتقدم). أما ما يحدث من فهم لجزء معين من الوعي واستخدامه من قبل جماعة بطريقة تتيح لها استغلال مجموعات أخرى لخدمة مصالحها، فليس لأن وعي تلك المجموعات زائف، وإنما يتم عبر آليات معقدة تحتاج إلى معالجات أكثر عمقاً. وتوظيف الوعي بطريقة استغلالية نطلق عليه الاستخدام الايديولوجي للوعي. وكل أنواع الوعي في

كل مستوياته قابلة للاستخدام الايديولوجي، ولكن ما يجعل بعضها أكثر قابلية وفاعلية هو طبيعة الشكل العام للوعي والظروف التاريخية والاجتماعية الخاصة بذلك المجتمع ساعة الاستخدام. غير أن الدين كان، وربما سيظل الى فترة طويلة، واحداً من أهم صور الوعي قابلية للاستخدام الايديولوجي. وقد يرجع هذا أساساً إلى مصدره ومنبعه (المجهول) وارتباطه بالوجود والكينونة بالنسبة الى الانسان في صورته المطلقة.

ثانياً: بعض اتجاهات دراسة الدين

لا نود هنا أن نعرض النظريات الاجتماعية حول الدين بطريقة منهجية منظمة، أو أن نستقصيها بدقة، وإنما غايتنا أن نقدم صورة عامة لبعض اتجاهات دراسة الدين في المجتمع التي نستطيع ـ بهذا المفهوم ـ أن نضعها في فئتين:

الأولى فئة من يرون أن الدين لا يمكن إخضاعه للدراسة الموضوعية. وأما الفئة الثانية فترى أنه، أي الدين، ككل ظاهرة اجتماعية أخرى، يمكن دراسته. وبالطبع تتباين الآراء والمواقف داخل كل من الفئتين تبايناً كبيراً في بعض الأحيان.

ففي الفئة الأولى، نجد من ينادي بأن الدين حقيقة أزلية تقع خارج الزمان والمكان، ولذا فكل ما في استطاعة البشر هو الخضوع التام لهذه الحقيقة الأزلية، واتباع ما يعتقد انها جاءت به لخلاص الانسان وسعادته في صورته المطلقة كانسان، أو كفرد، أو في حيّز المجتمع. وبعض من يقولون بذلك لا ينفون إمكانية دراسة بعض أشكال تمظهر الدين الاجتماعية، ولكن هذا يتم في معظم الأحيان من داخل تعاليم الحقيقة الدينية: كدراسة التربية الدينية، أو تكوين الأسرة على هدي التعاليم الدينية. وبعض من ينفون إمكانية الدراسة الموضوعية للدين يعزون ذلك إلى ذاتية التجربة الدينية. فهي ـ أي التجربة الدينية الفردية ـ منفردة، ولا يمكن بحال معرفتها إلا بخوض التجربة نفسها داخلياً ـ أي الإيمان بالمعتقدات واتباعها عملياً، إذ إن عدم الاقتناع بالمعتقدات أو إتباعها يحرم الانسان من ادراك الحقيقة الكامنة (وهي جوهر الدين والتدين).

أما الفئة الثانية ـ من يؤكدون إمكانية الدراسة الموضوعية للدين ـ فهي فئة واسعة تختلف باختلاف المواقف الفكرية للاتجاهات، بل وداخل الاتجاه نفسه بعدد التفسيرات بالنسبة الى الاتجاه الواحد. غير أن الفكر الاجتماعي الحديث يقع في مجمله تحت باب «العقلانية والوضعية» ـ إمكانية إدراك كل شيء وفهمه وتحليله بواسطة «العقل»، ووجود حقائق موضوعية منفصلة يمكن معرفتها اذا استخدمنا الوسائل الصحيحة لذلك ـ. والدين لا يخرج عن هذا الاطار. وكان الاتجاه الغالب ـ وإلى وقت قريب ـ في الفكر الاجتماعي اعتبار أن المعتقدات والديانات الأخرى، غير الأديان الكبرى، بدائية (بكل ما يرتبط بهذا المفهوم من مركزية، وعنصرية، واستعلاء). وقد يجمع اتجاه واحد بين كل الصفات السابقة. فالتطورية، مثلاً (في أكثر أشكالها قبولاً وانتشاراً) تفترض وجود الحقائق الموضوعية النهائية متمثلاً في البدايات الأولى والتي هي بالضرورة بدائية مقارنةً بالأشكال المتأخرة (الأكثر

تطوراً). ومعرفة الحقائق النهائية ممكنة عقلياً باستخدام المناهج والأدوات المناسبة. وبما أن فكرة التطور تحتمل النقلات والتحولات النوعية، فهي تقبل وجود الاختلافات الكبيرة بين المراحل الابتدائية والمراحل المتأخرة (حتى نوعياً)، فعند أوغست كونت، مثلاً، نجد أن الدين يمثل مرحلة تاريخية كاملة في مخططه للمراحل التاريخية الذي ينتهي بالمرحلة الوضعية ـ وحتى في هذه المرحلة هناك الدين، ولكنه لا يصبغ المرحلة بأكملها، بل يتخذ شكلها ـ أي يكون علمياً: وضعياً وعقلانياً.

من السمات البارزة لاتجاهات دراسة الدين في العلوم الاجتماعية سر الاعتقادالديني. وقد يكون ذلك بتأثير الوضعية، واعتبار أن كل ما لا يمكن اخضاعه للدراسة العلمية الصارمة (كالدقة، والتكميم، مثلاً) امر لا عقلاني، ولذا لا بد من إرجاعه الى أصول أخرى أصدق حقيقة. فعند ماركس، مثلاً، وبعد رفض مقولة فيوبارخ: إن الدين ما هو إلا وهم يحوّل فيه الانسان ملكاته المسلوبة إلى قوى فوق طبيعية يضفي عليها الصفات الانسانية لأنها تختزل الواقع الاقتصادي والاجتماعي المعقد في فهم مغلوط يحتاج فقط إلى التعليم لإصلاحه»، نجد أنه بعد رفضه تلك المقولة يقع في المشكلة نفسها بإرجاع التصورات الدينية إلى تجليات الوضع الاقتصادي الاجتماعي في شكل وعي زائف لا يمكن إزالة زيفه إلاّ بتغيير الواقع الاقتصادي (عن طريق الصراع الطبقي). أما دركايم في معادلته الشهيرة التي تقول بأن «المجتمع = الله»، فهو يرجع المعتقدات الدينية إلى إسقاط الناس لتماسكهم وترابطهم الاجتماعي على المجتمع في شكل تصورات دينية لا تجسد في الواقع إلا واقعاً اجتماعياً محضاً ـ فالمقدس في هذه الحالة هو المجتمع وليس أي قوى أخرى، وعليه فإن سر الاعتقاد الديني هو في روح ترابط الجماعة وتماسكها وما في ذلك من ديناميات لو فهمناها لأدركنا حقيقة الدين.

والمشكلة المتعلقة بالتوجيهات أعلاه في معالجة مسألة الدين والمجتمع قد تكمن في غلبة المنهج الوضعي عليها، واعتبار العلم الطبيعي (الوضعي) الوسيلة والغاية للمعرفة الصحيحة ولإدراك الحقيقة. فإذا أتيح لنا النظر إلى المسألة من غير هذه الزاوية، فقد نرى شيئاً آخر يكون أكثر فائدة في الفهم والتفسير والتحليل، ومن ثم المعالجة وقد قدّمنا وجهة نظرنا في هذا الخصوص في القسم السابق. ولا نريد أن نعيد ما ذكرناه آنفاً ولكننا نود أن نركّز على بعض النقاط الأساسية في علاقتها بموضوع الدين.

فالدِّين في اعتقادنا، كجزء من إدراك الانسان ما حوله، يكوّن جزءاً مهماً من سمات الوعي الأساسية في صورته الشاملة. ولهذا فهو كان معنا منذ بداية التاريخ وسيظل معنا (في صوره المتعددة) ما بقي معنا الوعي. ولكنه يتشكل ويتداخل مع أشكال الوعي الأخرى والتنظيم الاجتماعي (رأسياً وأفقياً) ويؤثر فيها ويتأثر بها تبعاً للظروف الاجتماعية والتاريخية التي يوجد فيها. وهو تماماً كأشكال الوعي الأخرى يعطي ويتقبل معاني متعددة ومختلفة دون أن يكون له حقيقة جوهرية واحدة ثابتة الصفات والأفعال تحركها «قوانين محددة» جامدة (كما يعتقد الوضعيون). وهذا يتأتى من أن المعرفة الانسانية لا تكون إلا جزئية ورمزية وقابلة

للتحول والتغير في علاقتها الديالكتيكية مع الوعي ومع الفعل (في صوره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية). ومن هذا المنطلق، فإن أي دراسة اجتماعية لمسألة الدين تصبح غير ذات جدوى ما لم تكن محددة الإطار التاريخي والاجتماعي.

والجانب الآخر الذي ينبغي التعرض له هو الاستخدام الاجتماعي للدين. فالدين كوعي يصبح ويصلح استخدامه في أية ظروف اجتماعية ملائمة إيجابياً وسلبياً. فهو قد يكون قوة ودافعاً شديداً لإعادة تشكيل الطبيعة (من خلال استغلالها اقتصادياً وتحويلها إلى منافع)، أو قوة اجتماعية للتحرر والاستقلال (كما حدث في كثير من حالات القهر والاستعمار السياسي)، اضافة إلى أن تسخيره، ككل أشكال الوعي الأخرى (بما في ذلك العلم) ـ عبر آليات معقدة ـ للاستخدام من قبل مجموعة مستغِلّة ولخدمة مصالحها الخاصة في نطاق الصراع الاجتماعي وما يكتنفه من شد وجذب تُستخدَم فيه القوة بصورة واضحة وعلنية وغير مغلّفة. كما تستعمل الايديولوجيا (التي قد تكون أشد مضاء وخطراً) في أحايين كثيرة.

إذاً، الدين في ظروف تاريخية معيّنة قد يصبح قوة ايديولوجية فعالة ولكنه أيضاً يكون وعياً اجتماعياً عاماً من الناحية الادراكية والمعرفية. وقد غاب عن كثير من الدراسات الاجتماعية هذا الأمر لأنه، وبتأثير من الوضعية والعقلانية (كما ذكرنا) والظروف التاريخية التي مرت بها أوروبا في عصر النهضة وقيام الرأسمالية، أصبح العلم نقيضاً للدين. وبما أن العلم نقيض للايديولوجيا في الدراسات الحديثة، فقد صار الدين في نظرها دائماً ايديولوجيا ـ أداة للاستغلال. ومثل هذه المواقف الفكرية لا تتيح فهماً مستقيماً وتحليلاً متعمقاً للدور الاجتماعي للدين في مجتمعاتنا العربية والاسلامية، وفي كثير من المجتمعات والحضارات (مصر القديمة، مروى) التي كان للدين فيها دور مؤثر.

ثالثاً: ايديولوجيا الدين في السودان

في كل أنحاء العالم اليوم تمثل الحركات الدينية تيارات قد تتباين قوة وضعفاً وتأثيراً ولكن، في معظم الأحوال، لا يمكن تجاهلها بشكل تام. في بعض الأحيان قد يصبح فهمها وتحليلها ضرورياً لفهم حركة المجتمع. فكل من له معرفة بالمجتمع الأمريكي، مثلاً، يلاحظ مدى انتشار الحركات الدينية وتنوعها واستقطابها لقطاعات كبيرة مهنياً وعمرياً وجغرافياً. ولكن مع هذا قد يرتكب المرء خطأً كبيراً إذا ظن أن فهم هذه الحركات لتفسير النظام الرأسمالي وديناميته كافٍ أو حتى ضروري؛ بل مما لا ريب فيه أن العكس هو الصحيح. وهناك من يشير بقوة إلى أن التقدم الذي تحظى به اليابان اليوم لا يمكن تفسيره كاملاً دون الرجوع إلى النظام القيمي السائد في المجتمع، وفي مركزة نظامهم الديني. كما أن النظام السياسي في الهند اليوم تشكله بصورة مؤثرة ـ ضمن قوى اقتصادية واجتماعية أخرى ـ الصراعات الدينية. أما في روسيا التي كان يُظن أن مسألة الدين فيها قد حُسمت، فإن التوجه الجديد لإعادة البناء (البيريسترويكا) قد أظهر أن التوجهات الدينية ما زالت جذوتها مشتعلة.

أما العالم الاسلامي المعاصر فتلفُّه اليوم موجة عارمة من التوجه الديني (في شكل

الوعي وفي استخداماته الايديولوجية) يطلق عليها بعضهم لفظ الصحوة. ومما لا يمكن إنكاره بحال من الأحوال أثر هذه التوجهات الدينية على الرغم من أن الناس قد يختلفون في أسبابها ومصادرها وديناميتها ومستقبلها. فالذي حدث في إيران، مهما كانت طبيعته، كان الحس الديني دون ريب من أقوى متحركاته. وفي باكستان أعطى الرئيس السابق ضياء الحق الوعي الديني لوناً مميزاً في إطار النظام السياسي وترك أثراً قد لا تمحى بصماته بسهولة.

أما في وطننا العربي، فإن معظم أقطاره قد مر، أو لا يزال يمر بأحداث سياسية واجتماعية، بل واقتصادية، يكون للعامل الديني فيها دور مؤثّر. فما حدث في سوريا من صراع وقتال قبل فترة من الزمن، وما يحدث في لبنان (برغم تعقيده)، وحادث الحرم الشريف في السعودية ـ كلها تقف شواهد على أهمية العامل الديني في الحشد والتأثير والفعل وردّ الفعل. أما في مصر، فإن المسألة تشغل حيزاً أكبر في الواقع الاجتماعي لانتشار الجماعات الدينية عددياً ووسط قطاعات الشباب (وبخاصة الطلاب، وبعامة طلاب الجامعات) وفي المهنيين، وأوساط القوات النظامية والممثلين والمثقفين مما أعطاها حجماً ساعد في تضخيمه الجو الديمقراطي الذي يسمح بالتنظيم والحركة، وحوادث العنف والإثارة التي تصاحبه سياسياً واجتماعياً ونفسياً، هذا إضافة إلى العاملين السابقين ونتيجة تغطيتهم الاعلامية الكاملة. وحتى في بلد مثل تونس ـ التي كان يُعتقد في المشرق العربي أنها بلغت شأواً في الغربنة ـ بدأت الحركة الاسلامية فيها في الظهور بصورة فعالة وتنظيماً في المسرح السياسي لم يسبق مثلها في تاريخها المعاصر على الرغم من التراث العريض والموقع المؤثر لتونس في التاريخ الاسلامي، وانتشار الحس الديني في وعي الأوساط الشعبية. وقد أثبت الكثير من الحوادث والأحداث الصلات الكبيرة التي تربط بين التنظيمات والجماعات الدينية على نطاق العالم الاسلامي بعامة وبين البلدان العربية بخاصة.

والسودان جزء لا يتجزأ من الوطن العربي والعالم الاسلامي يتأثر بهما ويؤثر فيهما بخاصة في الجانب السياسي. وبما أن الحركات الدينية (الاسلامية) المعاصرة تجد تعبيراً قوياً في الجانب السياسي، فسوف يكون التركيز في السطور التالية على هذا الجانب أساساً ـ مع أنه قد تأتي الاشارات الى الجوانب الأخرى أثناء النقاش. ويحسن بنا هنا التنبيه إلى أن البحث التالي لن يتطرق بأية حال إلى العلاقة بين الحركة الاسلامية في السودان وبقية البلدان العربية والاسلامية إلا عرضاً عند الضرورة.

التعبيرات الدينية بعامة والاسلامية بخاصة مما سنناقشه في هذه الدراسة هي حالة واحدة فقط (الجبهة الاسلامية ـ الاخوان المسلمون سابقاً) في المجال السياسي وفي سودان ما بعد الانتفاضة. كما أن البحث سيقتصر على الآليات الايديولوجية التي تلجأ اليها الجبهة في إطار ممارساتها السياسية، وهذا لا يعني أن التعبيرات الدينية الأخرى غير مهمة أو أن الجوانب الأخرى التي تشمل الوعي الديني (حتى داخل الجبهة نفسها) غير مفيدة في التحليل النهائي، ولكن طبيعة هذا البحث اقتضت قصره على جانب صغير لتأكيد مدى تعقيد دراسة الجماعات الدينية، ولاهتمام الباحث الشخصي بالجوانب الايديولوجية.

يرجع تاريخ علاقة العرب بالسودان الى ما قبل ظهور الاسلام، ولكن هذه العلاقة توطدت (في شد وجذب، وقتال وسلام) بعد زحف الجماعات العربية الاسلامية عبر البحر الأحمر والبوابة الشمالية (مصر) والبوابة الغربية (الممالك الاسلامية في غرب افريقيا وشمالها). في منتصف القرن السابع الميلادي وفي بداية القرن السادس عشر قامت أول دولة إسلامية في السودان (مملكة سنار) في ظروف لا نعرف عنها الكثير. في ظل تلك المملكة انتشر الاسلام الصوفي برعاية الملوك المسلمين وتشجيعهم (مع أن العلاقة لم تكن بين شيوخ الطرق الصوفية والملوك أو الزعماء السياسيين طيبة دائماً). وقد انضمت الى هذا الثنائي فئة ثالثة مؤثرة في المجتمع ـ هي فئة التجار الذين كانت ترتبط مصالحهم في أحايين كثيرة بالجماعتين السابقتين اللتين كانتا تؤمّنان للتجارة الطرق وسلامتها بواسطة النفوذ الروحي الذي يتمتع به الزعماء الدينيون وامتلاك سلطة الدولة (الجيش) في حالة الزعماء السياسيين. أما في حياة الناس الاجتماعية العامة، فقد كان الوعي الديني (في شكله الصوفي) يصبغ كل أوجه تلك الحياة، وكان الشيخ ومكان اقامته (المسيد) مدار الأنشطة الاجتماعية.

في عهد الاستعمار العثماني (١٨٢٤ ـ ١٨٨٥)، قويت شوكة الدولة وأصبحت هي المهيمنة على النظام الاجتماعي العام وبخاصة في القطاع الاقتصادي، فنظّمت أساليب الري والزراعة وأدخلت محاصيل نقدية جديدة وفرضت نظام ضرائب باهظة على المزارعين. أما في مجال الجوانب الاجتماعية فقد أقامت المدارس والمحاكم على أسس حديثة، وكذلك أخضعت الأنظمة الدينية والشعبية لإشرافها المباشر (أو رقابتها) ومنحتها إعانات مالية مما أفقدها استقلاليتها ـ وبخاصة في المدن ـ وصيّرها جزءاً من الجهاز الايديولوجي للدولة.

أما فترة المهدية (١٨٨٥ ـ ١٨٩٨)، فقد قامت أساساً على الوعي الديني واستنهاضه لمقاومة وإزالة القهر والاستغلال العثماني. ولكن موت المهدي بعد الانتصار مباشرة، وظهور العديد من المشكلات السياسية الداخلية، وضعف القاعدة الاقتصادية لتدهور الانتاج لم تكن لتسعفها في الصمود أمام جحافل الرأسمالية المتجمعة في يدها أغنى الأسلحة بمقاييس ذلك الزمان.

استمر الاستعمار الانكليزي فترة تربو على نصف قرن من الزمان (١٨٩٨ ـ ١٩٥٦)، خضعت فيها إلى حد كبير النظم الاقتصادية والسياسية المحلية في كلياتها لمنطق الانتاج وإعادة الانتاج الرأسمالي؛ أما مسألة الدين والجوانب الاجتماعية الأخرى، ونسبة إلى حساسيتها، فقد واجهها الاستعمار بحنكة ودبلوماسية (لم تخلُ من عنف دموي أحياناً) لاحتوائها، فاستقطب الزعامات واغراها بالجاه والسلطان، وأقام معاهد دينية «رسمية» وربط النظم التقليدية به اقتصادياً وغيّر في مناهجها وهمّشها (مقارنة بنظم التعليم الحديث) مادياً واجتماعياً في واقع الأمر. ومن خلال آليات تدجين الوعي الديني تم تفريغه من محتواه السياسي، كما تم احتواؤه في شقه الاقتصادي بتسخيره لخدمة النظام الاقتصادي الرأسمالي بقيام الاتباع والمريدين بالانتاج في المشاريع الزراعية المكرسة لحاجات النظام الرأسمالي ـ القطن أساساً ـ دون أجر يذكر أو مقابل البركة فقط.

الفترة الخامسة المهمة في تاريخ السودان المعاصر في ما يتعلق بتشكلات الوعي الديني واستخدامه الاجتماعي هي فترة السنوات العشر الأخيرة من حكم جعفر النميري (١٩٦٩ - ١٩٨٥) التي حاول فيها الاعتماد على شعبية الطرق الصوفية الصغيرة في غياب سند لحكمه من قبل سائر الفئات الاجتماعية المنضوية تحت ظل الأحزاب السياسية الأخرى والطائفية المؤسسية التي ناصبها النميري العداء ونكّل بها. فهي (الصوفية) مع أنها تضم قطاعات كبيرة من المواطنين، الا أنها كانت بعيدة (نتيجة لهيمنة الطائفتين الرئيسيتين: الانصار والختمية) عن الاستقطاب السياسي العلني، ولذلك كانت تفتقد القدرة التنظيمية، الأمر الذي يسهل معه قيادها واستخدامها ايديولوجياً.

وفي نهاية سنوات حكم النميري، وبعد إجراء المصالحة الوطنية مع جزء من رموز المعارضة الرئيسية لحكمه (حزب الأمة، طائفة الأنصار، الاخوان المسلمون) والتحول التدريجي إلى أدلجة الوعي الديني وجعله جزءاً لا يتجزأ من التركيبة المؤسسية لأجهزة الدولة الرسمية: تقوم الدولة على أسس تشريعية (يدعي النميري ومن والاه بأنها اسلامية) كانت النية تتجه في النهاية لجعلها إمامة خالصة؛ إنشاء محاكم إيجازية؛ ايقاف كل سلوك اجتماعي كان يعتقد أنه ضد الشريعة الاسلامية؛ وكونت لجان للمراقبة سميت لجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... الخ. وقد كان الاخوان المسلمون في قلب هذه الأحداث، وكان ممثلوهم من مستشاري النميري في كثير من شؤون الحكم، وتسلموا زمام المحاكم، وكانت لهم القيادات في مجلس الشعب (البرلمان). كما أنهم سيطروا على جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجماعات التنظيمية في أوساط الشباب والعمل الاجتماعي العام - كمنظمة شباب البناء وكوّنوا قاعدة اقتصادية صلبة بسيطرتهم على بنك فيصل الاسلامي وفروعه وشركاته المتعددة في التجارة والمضاربة والتأمين. ولما شعر النميري بقوتهم وبخطورتهم، زج بهم في السجون وطاردهم قبل شهور من قيام الانتفاضة (نيسان/ ابريل ١٩٨٥). وحين قيام الانتفاضة كان النيمري في زيارة أمريكا، ينتظر عودته لمحاكمة الاخوان، ولكن جماهير الانتفاضة فتحت السجون وأخرجت كل المساجين السياسيين، وفي جملتهم الاخوان المسلمون.

أثناء حكم النميري بدأ الاخوان بتوسيع قاعدتهم بضمهم مختلف الجماعات الدينية الصغيرة وتذويبها في إطار كبير - مما كان يجعل د. حسن الترابي (زعيمهم من منتصف الستينات تقريباً) يصرّح كلما سئل عن الاخوان المسلمين لإحراجه أثناء مشاركتهم النميري في السلطة التي امتدت ثماني سنوات (١٩٧٧ - ١٩٨٥) بأنه ليس ثمة شيء اسمه الاخوان المسلمون. غير أن الصورة الحقيقية لهذا التذويب لم تظهر جلية إلا بعد الانتفاضة، وذلك لسببين: **أولاً**، بما أن التنظيم الوحيد الذي كان مسموحاً به في فترة النميري هو الاتحاد الاشتراكي، لم يكن في الامكان الاعلان أو الإفصاح عن أي تنظيم آخر. **ثانياً**، الطبيعة السرية لتنظيم الاخوان بما لا يسمح باظهار قدر مما يقومون به، وهو ما زال في أطواره الأولى لما يمكن أن يسفر عنه من الخلافات التي تصاحب مثل هذه التطورات الرئيسية أو

الاستراتيجية. ولكن على الرغم من هذا، كانت بوادر هذا التكوين الجديد تفضحها المسيرة التي سميت بالمليونية (نسبة الى المليون) دعماً لقوانين أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ وتشريعاته (سميت التشريعات الاسلامية) التي وضعها النميري.

لسنا هنا بصدد تاريخ الاخوان المسلمين والأشكال التي اتخذها تنظيمهم في مراحله المختلفة الى حين ظهور الجبهة الاسلامية القومية الحالية، ولكننا نبرز هنا أهم المعالم التي مروا بها لإدراك عمق التحولات التي تمّت، ومن ثم بعض طرق أدلجة الدين. والأخوان المسلمون كالشيوعين تماماً كان رافدهم الأول الحركات العقائدية في مصر في النصف الثاني من الأربعينات من هذا القرن التي تأثر بها الطلاب السودانيون الذين كانوا يدرسون في مصر في ذلك الوقت. وعندما رجعوا الى السودان نشروها وسط الطلاب بصفة أساسية (غير أن الحزب الشيوعي ـ الجبهة المعادية للاستعمار في ذلك الوقت ـ قد تنبهت، وبحكم توجهها العقائدي، الى الطبقة العاملة منذ البداية). أما حركة الأخوان فقد انحصرت في نطاق ضيّق وسط أوساط الطلاب الى منتصف الستينات حين شاركت مشاركة فعالة في إسقاط النظام العسكري الأول (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤). ونتيجة لتوجهاتهم السياسية الجديدة، وفي خضم المعترك السياسي الواسع، وبحكم حجمهم الصغير ـ مقارنة بالأحزاب الأخرى ـ كونوا جبهة عريضة مع مجموعات دينية صغيرة ـ كأنصار السنّة، مثلاً ـ واحتفظوا هم باسمهم (الاخوان المسلمون) داخل هذا التحالف العريض الذي اطلقوا عليه جبهة الميثاق الاسلامي. أما الاختلاف بين جبهة الميثاق والجبهة الاسلامية الحالية فهو أن هذه الأخيرة ذاب فيها الاخوان المسلمون وأصبحت كياناً واحداً له مجلس شورى واحد، ومجالس مناطق الى مستوى الاحياء، ومكاتب متخصصة من إعلام وعلاقات خارجية وأمن وربما جهاز سري وغيرها من المكاتب.

استعاد الاخوان المسلمون (في صيغة الجبهة الاسلامية) بعد الانتفاضة توازنهم سريعاً وحيويتهم. ذلك أنه بينما كانت الأحزاب الأخرى قد أصابها الضرر والتفكك طوال ستة عشر عاماً (هي فترة حكم النميري) كانت الجبهة تثبّت أقدامها وتمارس الحكم في السنوات الأخيرة. لذا فإنها لم تجد أي معارضة قوية من قوى متماسكة لمشاركتها في الممارسة السياسية. كما أن الجو الديمقراطي الذي ساد عقب الانتفاضة سمح لها بالتحرك الفعال. وقد انعكس هذا في نتائج الانتخابات الرئيسية إذ جاؤوا في المركز الثالث، بعد حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي، نصف مقاعد حزب الأمة وثلثي أصوات الاتحادي. ومما له دلالة فوزهم في جميع الدوائر المخصصة للخريجين (خريجو الجامعات، وخصّص لهم ٢٨ مقعداً على نطاق القطر).

لا شك في أن تبوؤ الجبهة هذا الموقع المميز في الخارطة السياسية كان نتيجة قدرة تنظيمية عالية يسندها ولاء شديد وعمل دؤوب، مع مصادر اقتصادية ضخمة الموارد: داخلية (ممثلة في بنك فيصل الاسلامي وفروعه وشركاته وكثير مما يسمى الشركات الاسلامية)، وخارجية (في شكل اشتراكات ومساهمات من عضوية منتظمة ومتعاطفين). غير أن هذه

الوضعية قد مهّدت لها وصاحبتها عملية أدلجة للحسّ والوعي الديني الذي جعل من قادة هذا التنظيم رأس الحربة في جماعة أصبحت تستغل الدين في سبيل تحقيق المآرب والمصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتلك الجماعة، على حساب الجماعات الأخرى (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية)، في واقع اجتماعي مرير يسهل معه استخدام الايديولوجيا.

أما الواقع الذي استخدمت فيه هذه الايديولوجيا فهو واقع السودان المعاصر الذي من أبرز سماته تردّي الوضع الاقتصادي العام. فالسودان يعدّ من أفقر عشرة بلدان في العالم على الرغم من ثرواته وإمكاناته الهائلة. وتتعدد وتتنوع أقاليم السودان بين جبال وأودية وسهول وغابات وصحارى، وتتنوع معها أعراق سكانه وأصولهم بين عربية وزنجية ونوبية ومختلطة بين هذا وذاك، وتتنوع معها ألسنتهم (أكثر من مائة لغة) ويعتنق سكانه الاسلام ـ دين الأغلبية ـ، والمسيحية وديانات محلية لا حصر لها، وتتنوع نظمهم الاجتماعية وسبل كسب عيشهم وانتاجهم.

ولا يعني الوصف السابق أن السودان مكوّن من جزر صغيرة منعزلة؛ فهو على كل حال وحدة سياسية في كيان تتفاعل اجزاؤه اقتصادياً واجتماعياً منذ مئات السنين، ويغلب عليه الآن المجموعة التي تزعم أنها ذات أصول عربية إسلامية وتهيمن سياسياً واقتصادياً واجتماعياً على الوضع العام. وبما أن هذه المجموعة تتركز في منطقة وسط السودان وشماله، التي تتركز فيها مشاريع التنمية ـ على قلتها ـ (لأسباب تاريخية واجتماعية معينة) فقد أدى هذا إلى اختلال التنمية وتوزيعها بينها وبين أقاليم السودان الأخرى في الشرق والغرب والجنوب. وقامت حروب الجنوب لفترة سبعة عشر عاماً (١٩٥٥ ـ ١٩٧٢)، وتوقفت بعد اتفاقية أديس ابابا لتستأنف في بداية الثمانينات وتستمر مشتعلة الى الآن. هذه الحرب متعددة الأبعاد (اقتصادية، اجتماعية، دينية، ثقافية) استنزفت الموارد البشرية والاقتصادية الشحيحة فزادت من فقر السودان وضعف بنيته الاقتصادية، واضافت الى مشكلات البناء الوطني مشكلات جديدة.

كل أبعاد واقع السودان الاجتماعي في خطوطه العريضة التي ذكرناها أعلاه انعكست على الحياة اليومية لمعظم السودانيين ـ إلا فئات قليلة (من بينها زعامات الجبهة): صعوبة الحصول على الخبز وانعدام الدواء وضآلة فرص العلاج والتعليم والغلاء الطاحن ـ مما جعل حياة المواطن العادي جحيماً لا يطاق مع ازدياد حالات انعدام الأمن (نسبة الى الهجرات المتزايدة نتيجة الجفاف والتصحر والحرب الأهلية في الجنوب) وازدياد البطالة والتفكك الأسري. في حين أن هذه المعاناة اليومية تمسّ بصورة مباشرة قطاعات العمال والموظفين والمنتجين في القطاعات التقليدية من زراع ورعاة وحرفيين، نجد أن فئة قليلة من كبار التجار والساسة وأصحاب الدخول الطفيلية (المتعاملون في العملات الأجنبية والسوق السوداء بأشكالها وبيع التصديقات والرخص التجارية، مثلاً) بمنأى عن تلك المعاناة. فطعامهم وافر، ويُعالجون داخلياً في المستشفيات الخاصة أو في الخارج، يعلّمون ابناءهم إن أرادوا في الداخل (ما دون الجامعة) في المدارس الخاصة الباهظة التكاليف (وفي بعضها بالعملة الصعبة)

ويقيمون في مساكن ويعيشون حياة لا تمتّ الى واقع السودان الفقير بصلة.

وهكذا أصبح في السودان عامة الخط بين الأقلية المتميزة بالغنى ونمط من الحياة المترفة، والأغلبية التي تعيش مطحونة بين رحى الفقر والمعاناة، خطاً واضحاً وفاصلاً، وليس كما كان الأمر قبل حوالى عقدين من الزمان، مثلاً. وهذا الفصل بين الغنى والفقر يتضح جلياً في الخرطوم بين سكان أحياء الرياض والطائف والمنشية وبين بقية الأحياء الشعبية، وما يعرف الآن بالسكن العشوائي (من الكرتون والخيش والقش). وقاطنو السكن العشوائي غير المخطط يعدّون الآن بأكثر من مليون شخص لا تصلهم الخدمات الضرورية من ماء وكهرباء ومواصلات منتظمة ـ ناهيك عن خدمات تعليمية وصحية.

إن مثل هذه الظروف يمكن للايديولوجيا أن تلعب فيها دوراً مهماً، بخاصة أن العنف المباشر يمكن أن يولّد عنفاً مضاداً ليس في مصلحة الأقلية. وفي حالة السودان، فإن أشد أنواع الوعي قابلية للأدلجة، ومن ثم أكثرها فعالية، هي الدين والعنصر (هذا على المستوى القومي)، وذلك بالنسبة إلى الظروف التاريخية والظروف الاجتماعية الراهنة. وأصبحت الجبهة الاسلامية قادرة على استخدام هذا الوعي في صورته الايديولوجية نتيجة لتركيبها الداخلي تنظيمياً وأداء وفعالية مع وجود الامكانات البشرية والمادية (كما ذكرنا). ومما ساعدهم كثيراً في ذلك ضعف التنظيمات الأخرى أو زوالها كلياً، (كما في حالة الجمهوريين، مثلاً) وضعف الجو السياسي العام وعدم الاستقرار في ظروف طبيعية صعبة.

وكان محور آليات الأدلجة (سنذكرها بعد قليل) يدور حول موضوعين رئيسين:

ـ في موضوع ما يُعرف بتطبيق الشريعة الاسلامية.

ـ وموضوع الظروف الطبيعية التي سادت معظم السودان المتمثلة في الجفاف والتصحر وما صاحبهما من قحط وشح في الغذاء الأمر الذي ادى الى هلاك الآلاف جوعاً، ثم ما أعقب ذلك من أمطار وسيول في خريف العام الماضي لم يشهد لها السودان مثيلاً منذ نصف قرن تقريباً. وقد تهدمت المساكن في القرى والمدن وغرقت المزارع وأماكن العمل، فتشرد مئات الألوف من الأسر، وانتشرت الأمراض والأوبئة بشكل مخيف وفتاك.

في الموضوعين السابقين نجد أن جزءاً من الوعي الديني قد استخدم مع الظروف الصعبة بطريقة ايديولوجية لتفسير الواقع الاجتماعي الصعب بطريقة مؤيدة ومؤكدة لمواقف الجبهة السياسية مبرزة إياها كأنها الموقف الوحيد الصحيح. والآليات التي استُخدمت للأدلجة لا تختلف كثيراً في الواقع عن السمات العامة للآليات الايديولوجية في كثير من المجتمعات، وهذه الآليات تتخذ غالباً الأشكال التالية:

١ ـ تنتزع جزءاً وتبرزه كأنه كل شامل.

٢ ـ إذا تعرضت للكل، فإنها تعكسه إما في صورة مطلقة ـ أي خارج حدود الزمان والمكان (= لا تاريخي)،

٣ ـ أو في صورة مفتتة ومجزأة مما يشوّه الصورة النهائية للواقع ولا تعكسه بحال من الأحوال.

٤ ـ وهناك أيضاً آلية القاب، حيث تؤخذ وقائع معينة وتعرض بصورة هي عكس ما هي عليه في اطارها الاجتماعي تماماً.

٥ ـ تتكون من الآليات السابقة صورة مركّبة تومىء للواقع الاجتماعي ولكنها لا تعكسه.

٦ ـ الصورة المركبة تقدَّم الى الناس على أساس أنها تمثل الحل النهائي لكل مشكلاتهم الاجتماعية التي عانوا منها طوال سنوات، وذلك بحسبان أن الحل شمولي وشاق.

٧ ـ تقدم الصورة الايديولوجية نفسها كذلك على أنها لخير الجميع دون استثناء وهي في هذا تخفي أنها في الواقع لمصلحة جماعة أو فئة على حساب الجماعات الأخرى.

رابعاً: الجبهة والآليات الايديولوجية

فيما يلي من بحث سنعرض بايجاز الآليات السابقة في تطبيقها على حالة الجبهة. ونكرر هنا القول: إن هذا لا يعني أن كل أعمال الجبهة ايديولوجية أو أن كل المنضوين تحت لوائها هم من الايديولوجيين. وحتى في حالة زعمائها من الايديولوجيين، فإنهم لا يقومون بما يقومون به لأنهم يريدون أن يخدعوا الناس أو يزيفوا الحقائق (هذا لا يمنع في بعض الحالات من اللجوء إلى أمثال هذه الممارسات) ولكن لاعتقادهم الجازم بأن ما يقومون به هو عين الصواب وهو الخير لهم ولغيرهم. غير أن الايديولوجيا، رغم تركيبتها المعقدة وطبيعتها المخادعة، يمكن فضحها وكشفها ومحاربتها (كما سنوضح لاحقاً):

١ ـ في متابعتها موضوع الشريعة الاسلامية تظهرها الجبهة كأنها مساوية للدين، وأن من لا يؤيد تطبيق الشريعة غير مسلم. والواقع أن الموضوع (سواء كان ذلك في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣، أو أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨) لا يتعدى تطبيق أحكام قوانين جنائية تركز (وبصفة خاصة في مقترح ١٩٨٨) على جرائم الحدود والعقوبات ولا تتعرض للشريعة في شموليتها كنظام للمجتمع في جميع جوانبه من أسس عدالة وتربية. وقد أشار بعض الاسلاميين إلى هذه النقطة بقولهم إن الشريعة دستور وليست قوانين. إذ إن القوانين بطبيعتها جزئية وتكون مستمدة من الدستور الذي هو أكثر شمولية، في حين أن القانون المقدم الآن (القانون الجنائي لعام ١٩٨٨) تقدمه الجبهة على أنه مستمد من الشريعة، الا أن دستور البلاد العام ما زال في أساسه علمانياً. والقانون نفسه يعالج في الواقع مسألة جزئية هي مسألة الأمن التي تفاقمت نتيجة الفقر والجوع والهجرة المكثفة إلى المدن (وبخاصة الخرطوم) مع البطالة المتزايدة. وفي أدبيات الجبهة يظهر الأمن كأنه الشيء الوحيد الذي يفتقر اليه المجتمع، وأن تطبيق القانون المستمد من الشريعة سيعيد إلى المجتمع توازنه من خلال إحلال الأمن. أما الأسباب الحقيقية لاضطراب الأمن، فلا يعرض لها الا في القليل النادر وفي غير هذا المجال.

وقد ربطت الجبهة بين جزئية الظروف الطبيعية (الجفاف والتصحر ثم الأمطار

والفيضان والسيول من بعد) بجزئية قانون الشريعة على نحو يبيّن أن ما يصيب الناس من فقر وجوع وتشريد إنما سببه عدم تطبيق «أحكام الله» وارتكاب المعاصي من سرقة وزنى؛ ومنهم من يقول إنه ابتلاء من الله لصبر المسلمين وإيمانهم وفرصة للرجوع إليه، أي تأييد الجبهة في المطالبة بقوانين الشريعة. وهم في كل هذا يسوقون الآيات والأحاديث منتزعة من معناها العام ومن سياقها التاريخي.

٢ ـ في معالجتها الدين ككل، تبرز الجبهة صورة مثالية شاملة لا تخضع لظروف تاريخية محدودة بزمان أو مكان أو بمجتمع معيّن، والاستثناء الوحيد هو كلامهم عما يسمّونه «دولة المدينة» وحتى في عرضهم لهذا الأمر لا يحسبون حساباً لمعايير مصطلح «دولة» العلمي ولا في سياقه التاريخي. وصورتهم للمجتمع الديني وسلطته الدينية مستمدة من صور تاريخية وأمثلة مجزّأة وآيات وأحاديث خارج اطارها ومعناها المحدد، وهم في هذا يتجنبون الحوادث التاريخية وظروفها التي تبين العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في تاريخ المجتمعات الاسلامية بدءاً بيوم السقيفة ومروراً بخلافات الامام علي ومعاوية، ثم الحكمين الأموي والعباسي وما بعدهما مما يقف دليلاً على التناقضات السياسية والدينية. والآلية هنا هي تفريغ الدين من محتواه الاجتماعي وتفريغ المجتمع من محتواه التاريخي. وتصبح تلك صورة المجتمع الديني الذي يدعون اليه وتنتفي فيه التناقضات الاجتماعية ولا يعود فيه أثر للعوامل التاريخية لأن الكل يحتكم إلى القرآن والسنّة، ويقيم دولة الاسلام على هديهما، وتسير بهما حياتهم الفردية والمجتمعية. ولإبراز هذه الصورة المثالية المتكاملة كان من الضروري تجاهل الخلافات الفقهية والآراء والاجتهادات الأصولية؛ ونشأ عوضاً عنها ما سماه الترابي فقه الضرورة.

٣ ـ إن الواقع الاجتماعي المعقد في السودان الذي وصفناه في قسم سابق يتم تفتيته وتجزئته وقصره على التنوع الديني فقط (وفي بعض الأحيان يضم معه العنصر) مما لا يعكس الواقع وما يكتنفه من تعقيدات اقتصادية واجتماعية وثقافية ـ مما تكون محصلته أن ما يدور الآن في السودان من أحداث وحروب سببه الأساسي، داخلياً وخارجياً، الهجمة التي يشنها النصارى والعلمانيون والملحدون ضد الاسلام في اطلاقه (= الاسلام كما تفهمه الجبهة). وتقسيم المجتمع في صورته المجزأة لا يقوم على أساس الفقر والغنى، أو أسس الملكية أو التوزيع على أنماط الانتاج أو الجماعات الاجتماعية أو الثقافية الخ . . . ، وإنما يتم على أسس من يؤيدون أو يقتربون من وجهة نظر الجبهة السياسية ومن يخالفونهم ويعارضونهم، فالأخيرون إما نصارى أو علمانيون أو ملحدون (كما ذكرنا)، أو ممن يختلفون معهم في الفهم والتفسير والاتجاهات، ولكنهم ينطلقون من منطلقات الجبهة نفسها (كجماعة الاخوان المسلمين الحالية التي رفضت التخلي عن الاسم) ولا تتخذ مواقف الجبهة السياسية نفسها: فهؤلاء تتجاهلهم الجبهة تماماً.

٤ ـ آلية القلب في الايديولوجيا تشمل عناصر كثيرة من قلب المفاهيم، إلى قلب الوقائع التاريخية، إلى قلب الحقائق العلمية، وإلى قلب مجرد حدث يومي ـ قلب هذه العناصر وعكسها ـ على غير ما هي عليه في الواقع. وسنأخذ هنا مثالين فقط: **الأول**، استخدام

مفهومي الشورى والديمقراطية رغم تضاربهما وإشارتهما إلى معنيين متناقضين أحياناً. فـ «الديمقراطية» تشير إلى حرية الجماعة في انتخاب من ينوب عنها، ومنحهم من الصلاحيات ما يعود على الجماعة بالفائدة، مع الاحتفاظ بحق الجماعة بحجب ثقتها عمن تم انتخابهم في ظروف وشروط معينة، وكل قواعد الديمقراطية تنطبق على الجميع بالتساوي (في حالتها المثالية). أما «الشورى»، فليس فيها من قواعد أو إلزام، وليس من معناها غير الاستشارة التي قد يؤخذ بها وقد لا يؤخذ بها. الجبهة خلال استخدام المفهومين كشيء واحد تتفادى معضلة اشتراكها في نظم غير إسلامية (البرلمان) وتقدم نفسها في إطار التعددية الحزبية للنظام السياسي كبديل ضمن البدائل المطروحة في حين أن كل توجهاتها وكثيراً من ممارساتها ينحو إلى عزل غير الاسلاميين كلياً.

أما الثاني فهو حادثة سطو جرت وقائعها في أم درمان على أسرة من الأقباط، استخدم فيها اللصوص العنف وأرهبوا أفراد الأسرة ونهبوا أموالهم وسيارتهم من داخل منزلهم. وقد استخدمت صحف الجبهة الحادثة كدليل على عدم الأمن الذي هو، في نظرهم، نتيجة عدم تطبيق الشريعة. جاء في رأس صحيفتهم «ألوان» أن المسيحيين يطالبون بتطبيق الشريعة الاسلامية. وما طالب به أفراد الأسرة في واقع الأمر هو بسط الحماية وهو ما يمكن أن يتم بطرق متعددة وليست الشريعة ضرورية في هذا المجال.

٥ ـ إن ايديولوجيا الجبهة ـ كمعظم الايديولوجيات ـ تؤمن الواقع ولكنها لا تعكسه. ففي أدبياتهم هناك إشارات إلى الفقر والجهل والمرض والحرب وما يعانيه المواطن العادي، ولكنها لا تشير إلى الأسباب الحقيقية وراء هذا الواقع المؤلم. فالأسباب تكمن إما في مؤتمرات داخلية أو خارجية، أو لأن الناس يرتكبون المعاصي، أو هي اختبار من الله أو نتيجة حكم النميري (وقد شاركوهم نصفه الأخير كله). أي أن الواقع ليس حصيلة عمليات اجتماعية حقيقية بين جماعات تتقاسم الثروة والسلطة بطريقة غير عادلة لبعضها هيمنة اجتماعية وثقافية على سائر الجماعات.

٦ ـ كثيراً ما تضع الجبهة في ايديولوجيتها أنه لا سبيل لتقدم السودان وحل مشكلاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الا بتبني «قوانين الشريعة»، وحجتهم في ذلك أن الغرب (المسيحي والعلماني في الوقت نفسه!) لن يسمح أبداً للشعوب الأخرى بالتنمية المستقلة. وفي مقابل ذلك، فإن الشريعة هي الخيار «الحضاري» للمجتمع السوداني، وانه اذا أصبح مستقل الفكر والعقيدة تفتحت أمامه طرق التنمية المستقلة. وكما ذكر أحد قادتهم أن قضايا الاقتصاد والمعاش والصحة والتعليم والتوجه الحضاري والوحدة الوطنية كلها معلقة منذ الاستقلال، وأن التشريع الجنائي هو بداية الحركة للتحول الاسلامي الحضاري الشامل. وإلى الآن لا تفسير عندهم في هذه المقولة المبهمة لكيفية معالجة المشكلات عن طريق برامج عملية أو حتى على أساس نظري متكامل. وما يُفهم ضمنياً من هذا الموقف:

أ ـ أن في الاسلام حلاً لكل المشكلات الاجتماعية.

ب ـ أن من يتولون السلطة من الجبهة سيكونـون على خلق ودين وحسن نيـة وكفاءة، ممـا سيمكّنهم من حل كل المشكلات العلمية.

ج ـ أن المجتمع لن تنشأ فيه مشكلات طالما التزم أفراده بالشعائر الدينية الاسلامية. ولكن ما يناقض ذلك أنه يتعين، أولاً، أن يوضحوا أي اسلام يعنون لأنه حتى الكتـاب والسنّة لهـما تفسـيرات تتباين حسب المـواقف والآراء والتوجيهـات، وهما لا يحـويان قـوانين أو تشريعـات دستورية أو خططاً اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية جاهزة.

٧ ـ تبشر ايديولوجيا الجبهة بأنها خير للجميع على اختلاف مشـاربهم الاجتماعيـة والدينيـة والثقافية. ومع أن الشريعة كلهـا ستطبق على «الشمال المسلم»، الا أن المسيحيين سينعمون فيه بالحرية الدينية والاجتماعية، أما الأجزاء الجنوبية فستـطبق عليها كـل قوانـين الشريعة مـا عدا الحدود (فإن تعريفها يكون شرعياً ولكن عقوبتهـا غير ذلـك. مثلاً، الـزنى يثبت شرعيـاً ولكن عقوبته السجن). والذين يعارضـون الشريعة ـ إمـا متآمـرون (علمانيون وملحدون) أو جـاهلون (من ضمنهم المسيحيون الـذين لا يعرفـون مصلحتهم والمسلمون الـذين لم يدركـوا الشريعة على حقيقتها) ـ بالطريقة التي تفهمهـا بها الجبهـة. وفي صحفهم وندواتهم يـطمئنون الجميـع بالخـير العميم والسلام والتـآلف الذي سيسـود المجتمع. ولكن هنـاك من الأدلة مـا يناقض هذا سواء أكان على مستوى التشريع نفسه أم بالممارسات. فالقانون الجنائي المقترح فيه مادة عن الردة (الترويج للخروج عن الاسلام) وهي بصورتها الفضفاضة سلاح سياسي خطر مسلط على كل معارض فكري أو سياسي. وقد ثبت هذا عملياً بقتـل المفكر الـسوداني المسالم الذي حكم عليه قضاة ينتمون إلى الجبهـة في مطلع عـام ١٩٨٥ بتهمة الـردة لترويجـه أفكاراً اسلامية مخالفة لهم اعتبروها خروجاً على الاسلام (هذا مع أن قـوانين ايلول/ سبتمـبر ١٩٨٣ الاسلامية لم تتضمن مادة تتعلق بالردة!). وقد ظهـرت في الشهور المـاضية بعض الحـالات التي أثارتها مسألة التفرقة الدينية منها: حكمت محكمة عـلى شخص بالغـرامة لأنـه كفّر آخـر كان يقرأ كتاباً دينياً يخالف آراء الأول؛ ألغت محكمة للاستئنـاف حكم قاضيـة رفضت شهادة طبيب (مسيحي) أجـرى الكشف على امـرأة (مسلمة)، وأوردت محكمـة الاستئناف أن هـذا مخالف للدستور الذي يمنع التفرقة بـين المواطنـين على أسـاس اللون أو العرق أو الـدين؛ كما رفضت محكمـة الاستئناف طلبـاً لمحامٍ من قـادة الجبهة بـاستبعاد محـامٍ من هيئة تحكيم بـين متاقضيين (مسلمين) لأن المحامي مسيحي ولا يجوز له الحكم بين المسلمين.

وهناك من الممارسات التي تقوم بها الجبهة في المجـال السياسي والاجتـماعي والاقتصادي ما يناقض طرحها الايديولوجي بإتـاحة الفـرصة للجميـع. فكل من يخـالفهم الرأي إمـا تمّت تصفيته (محمود محمد طه) أو عزله تمـاماً بتكفـيره (الشيوعيـون والعلمانيون) أو تجـاهله (جماعـة الاخوان المسلمين وجماعات أصولية صغيرة ليس لها أهمية اجتماعية أو دينية كبيرة). وقد وضح جلياً التركيز على استخدام العمالة والموظفـين في المجالات التي يسيـطرون عليها ممن يـوالونهم فقط. وقد تم في الشهور الماضية عزل كثير من القيادات التنفيذية في القطاع العـام في محاولـة لاستبدالهم بعناصر من الجبهة. كما أن البنـوك الاسلاميـة (بخاصـة بنك فيصـل) والشركات

التابعة لها معظم موظفيها من جماعتهم، وتتم عملياتها الاقتصادية من مضاربات ومرابحة واستثمار في وسطهم من القياديين. ولذا ظهر أثر ذلك في منازلهم وعرباتهم والمدارس الخاصة التي أنشأوها لأبنائهم والشركات المحلية والخارجية التي يسيطرون عليها.

إن الأيديولوجيات ليست مجرد أفكار أو آراء تُردَّد ـ لإقناع الموالين أو المعارضين أو مجرد تبريرات أو تزييف للوعي، إذ إنها، مع الآليات التي ذكرناها أعلاه، لا بد لها من وسائل دعم تحقق ـ على المستوى العملي فاعلية الأيديولوجيا لمصلحة الجماعة الايديولوجية، أي بمعنى آخر لا بد من مؤسسات اجتماعية لترجمتها الى واقع. وفي هذا الخصوص، فإن للجبهة مؤسسات قوية داعمة لاطروحاتهم الايديولوجية (تنبع منها وتؤكدها وتهيّىء مزيداً من الايديولوجيا (= الاستغلال). فعلى الصعيد الاقتصادي تمثل البنوك والشركات الاسلامية قاعدتهم الاقتصادية (عمالة وأموالاً) وتهيّىء لهم مزيداً من الاستثمارات الخاصة والجماعية. وعلى الصعيد الاجتماعي لهم مؤسسات شبابية (شباب البناء، ورائدات النهضة)، تدعمها مؤسساتهم الاقتصادية والسياسية، وتعمل بكفاءة في المجالات الاجتماعية (مثلاً، محاولات تخفيض تكاليف الزواج عن طريق ما يسمونه زواج الزهراء ـ وهي زيجات جماعية. أو مشاركتهم في توزيع الإغاثة إبان كوارث الفيضان والسيول، والعمل وسط النازحين واللاجئين المسلمين). كما أن وجودهم مكثف ومهيمن في وكالة الاغاثة الاسلامية وغيرها من المؤسسات الاسلامية المتمركزة في الخرطوم (مثلاً، المركز الاسلامي الافريقي) لتعليم مسلمي افريقيا وتدريبهم. وفي المجال السياسي لهم نشاط واسع وبخاصة في قطاع الطلاب حيث يسيطرون منذ عدة سنوات على اتحادات طلاب الجامعات (جامعة الخرطوم، جامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم، جامعة أم درمان الاسلامية، وهي في السودان تعد مع النقابات المهنية الأخرى). وكان التفريغ الأساسي للقيادات السياسية. وهم من بعد يحتلون المركز الثالث للأحزاب السياسية في السودان داخل الجمعية التأسيسية (البرلمان) ولكنهم نتيجة التنظيم والكفاءة يفوقون حجمهم العددي كثيراً بما يحتلونه من مناصب وزارية وتنفيذية كبيرة (وزارة الخارجية، والتجارة الداخلية، والشؤون الاجتماعية والزكاة وديوان النائب العام، مثلاً، إضافة إلى بعض وظائف حكام الأقاليم أو نوابهم ومنصب نائب رئيس الوزراء). وفي المجال الثقافي لهم قطاع إعلامي نشيط تسنده الامكانات المادية والفنية الكبيرة إضافة إلى كوادر مؤهلة، التي نال معظم قيادتها التدريب والتأهيل في الجامعات والمؤسسات الأمريكية. ومن الجرائد اليومية، أو التي تصدر أكثر من مرة في الأسبوع، (الراية، ألوان، حلمنتيش) إلى المجلات الأسبوعية أو الشهرية (سنابل وأفكار) وغيرها من المطبوعات المحسوبة عليهم، كما أن لهم عدة دور نشر واعلان. وتم تأسيس جماعة فنية لها شعب غنائية ومسرحية وتشكيلية تسمّى «نمارق». وهم يَسيطرون (أو لهم نفوذ كبير) على ما يسمى اتحاد الأدباء السودانيين (يقابله اتحاد الكتّاب السودانيين)، وكل هذه المؤسسات ليست معزولة بعضها عن بعض، وإن كان لها فيما يبدو، استقلالها النسبي، وهو لا ينفي ولا يناقض لكون منبعها ومصبها واحداً ـ فالهدف النهائي هو السعي إلى بسط سيطرة الجبهة وعزل بقية الجماعات الأخرى.

وقد استخدمت الجبهة بعض التكتيكات لمساندة طرحها الايديولوجي المدعوم بالمؤسسات التابعة لها، ومنها وسائل الترغيب والترهيب، والمناورات والضغوط والندوات السياسية والثقافية. وقد كانت فرصة الكوارث الطبيعية عظيمة بالنسبة اليهم، إذ تدفقت مواد الإغاثة (في شكل أدوية ومؤن غذائية وخيام وأموال وغيرها) بكميات كبيرة كان للهيئات التنظيمية والشبابية التابعة للجبهة منها نصيب وافر، وتم توزيعها بواسطتهم مما زاد في أسهمهم. وكذلك ما قاموا به مع مؤسسات الاغاثة الاسلامية. ودون شك، كان يتبع هذه الحملات شرح وبيان للأسباب الايديولوجية للكوارث (عقاب وابتلاء لعدم تطبيق شرع الله) مما له أثره ترغيباً وترهيباً. ومن وسائل الترهيب تسير المسيرات ومحاصرة الجمعية التأسيسية بالهتاف ضد من يخالفونهم الرأي. وقد تم تهديد نائب داخل الجمعية بأنه أول من ستنفذ فيه الحدود. وقد أشارت صحفهم إلى أنهم سينزلون الى الشارع في حالة عدم إجازة القانون الجنائي. وصرّح أحد قادتهم بأنهم يملكون ميليشيات مسلحة، وأن الصدام ليس في مصلحة أحد. وكانت الصحف التابعة لهم تنشر أسماء النواب المؤيدين تحت «قائمة الشرف»، وتبكّت المعارضين وتظهرهم معادين للاسلام (مع ما في هذا من خطورة على حياتهم). وفي جامعة الخرطوم استتابت مجموعة من الطلاب الموالين للجبهة أحد طلاب الجامعة وكان كتب قصيدة في جريدة حائطية معارضاً التشريعات الجنائية المقترحة (قانون الشريعة) وكانوا قبل أن تتم الاستتابة قد اهدروا دمه.

ومن تكتيكاتهم أنهم، طوال فترة مناقشة التشريع المقترح وما صاحبه من حملات ونشاط (وما زالوا)، لم يثيروا أية قضايا خلافية فقهية حول لبّ الموضوع أو مسائل دينية متعلقة بالموضوع (ولكن بطريقة غير مباشرة) مما قد يفقدهم عطف بعض قطاعات المجتمع. مثلاً، وضعوا حجراً تاماً على مسألة وضع المرأة وما يتفرع منها كقضية الحجاب والاختلاط في الجامعة، وسكتوا تماماً عن خلافاتهم مع مجموعات الطرق الصوفية التي كانوا يناصبونها العداء في الستينات، وهم لا يثيرون خلافاتهم مع أنصار السنّة أو جماعة الاخوان المسلمين، ويحصرون هذه الخلافات في اجتماعات ولقاءات مغلقة تقتصر عليهم وحدهم. أما المساجد التي يركزون فيها نشاطهم (كمسجد جامعة الخرطوم ومسجد النيلين)، فإن خطب ائمتها تدور حول الشريعة بشكلها العام في طرحها الايديولوجي (= الاسلام) ومن لا يؤيدها ليس بمسلم.

ومن تكتيكات الجبهة داخلياً محاولة شق الجماعات التي تعارضهم معارضة قوية وليس لهم عليها سيطرة. وكثير من نقابات العمال والموظفين والمهنيين تقع خارج دائرة نفوذهم. فالاتحاد العام لعمال السودان يتمتع باستقلال كبير عن النفوذ الحزبي باتجاهاته المختلفة، في حين أن نقابات قوية مثل نقابة المحامين ونقابة الأطباء ونقابة أساتذة جامعة الخرطوم ونقابة المهندسين وغيرها تعدّ من جماعات اليسار بمعناه العريض، ففي مثل هذه النقابات القوية الشرعية والمنتخبة ديمقراطياً نشأت من بين عضويتها روابط ونقابات سمت نفسها «الوطنيين» (مثلاً، نقابة المحامين الوطنيين، رابطة الأطباء الوطنيين، التجمع النقابي الأهلي وغيرها)

ومهمة هذه التكوينات شق صف النقابات الشرعية في حالة وقوفها ضد التشريعات «الاسلامية» أو أي مواقف أخرى تكون مضادة لتوجهات الجبهة أو الحكومة التي تشارك فيها الجبهة. ولكن الظروف اثبتت هشاشة هذه التكوينات التي وجدت نفسها في كثير من الأحيان تسير مع تيار الأغلبية في مطالبتها بحقوقها النقابية (مثلاً، قبل إضراب الأطباء في شباط/ فبراير ١٩٨٩ أصدرت جماعة الأطباء الوطنين بياناً وافقت فيه على مطالب الأطباء ولكنها دانت الاضراب الذي حصل بنسبة مائة بالمائة).

وتحاول الجبهة تكتيكياً التحرك خارجياً مع جهات لم تكن لها علاقات تقليدية مع الجماعات والتنظيمات السياسية في السودان، والبحث عن سند وعلاقات خارجية لدعم المواقف الداخلية للجبهة. ومن أهم بواعثه الخلافات الفكرية والفقهية والتنظيمية مع البلدان العربية والاسلامية، والجماعات الاسلامية المجاورة، ذات الصلات التقليدية مع السودان تاريخياً. وانصبّت توجهات الجبهة الحديثة في الأساس مع باكستان في آخر أيام ضياء الحق عندما كان يسعى الى تطبيق الشريعة في باكستان في ظروف تماثل ظروف السودان آنذاك. وقد تكثفت اللقاءات بين قادة الجبهة والتنظيمات الاسلامية في باكستان، والاستعانة بهم في المؤتمرات واللقاءات في السودان لدعم الشريعة. واعتماداً على التجربة المشتركة، وبعد وفاة ضياء الحق زادت اتصالات الجبهة (التي كانت قد بدأت منذ سنوات عديدة) مع التنظيم الاسلامي في تونس الذي يبدو أنه متأثر بتجربة التنظيم الاسلامي للجبهة في السودان. وامتدت جسور العلاقات الى الزيارات الودية بين الجبهة والحزب الشيوعي الصيني وكوريا الجنوبية واليابان. ويتم هذا التحرك في عزلة وقطيعة شبه كاملة مع البلدان الأوروبية وأمريكا على المستوى التنظيمي (وإن كانت أوروبا - بخاصة بريطانيا) وأمريكا الأماكن المفضلة لتدريب الكوادر وتأهيلهم أكاديمياً ومركز النشاطات التجارية والعلاج لكثير من قادة الجبهة على المستوى الفردي).

غير أن الايديولوجيات مهما كانت كفاءتها وتماسكها وكفاءة المؤسسات التي تسندها وبراعة التكتيكات المستخدمة، فهي تعاني من تناقضات داخلية تولّد ديناميتها أشكالاً وأنماطاً وجماعات لم تدر في خلد مروجي الاطروحات الايديولوجية. والأيديولوجيات يمكن كشفها وفضحها ومقاومتها من الخارج بواسطة المجموعات الأخرى في خضم الصراع الاجتماعي. ولكن بما أن الايديولوجيات ليست مجرد أفكار وإنما تقوم أيضاً على المؤسسية والفعل، كان لا بد في مقاومة الايديولوجيا من فعل ونضال على جميع الجهات: فكرياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً.

وفي حالة السودان، فإن ايديولوجيا الجبهة تلقى مقاومة شديدة من فئات المجتمع المختلفة لأسباب كثيرة. فسوء الأحوال المعيشية وزيادة أسعار الضرورية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ قادت أفراد المجتمع (ما عدا القلة المترفة) الى الخروج الى الشارع في تظاهرات ضخمة حاصرت مبنى مجلس الوزراء، وكادت أن تؤدي الى عصيان مدني كامل في أقاليم السودان لولا أن تراجعت الحكومة وسحبت قراراتها. وهذا نفي عملي للأطروحة

الايديولوجية التي كان ينادي بها أنصار الجبهة: «شريعة سريعة وإلا نموت ـ الاسلام قبل القوت» في محاولة لتجاوز حالة الفقر والعوز. فعندما خرج الملايين لم ينادوا بالشريعة وإنما سعوا الى تأمين لقمة العيش لهم ولأولادهم أولاً. وقد شاركت في تلك المسيرات والتظاهرات جماعات من أنصار الجبهة وسط قطاعات الطلاب والعمال والموظفين. وفي خلال شهرين من عرض الموضوع على النقاش، حصل اكثر من عشرين إضراباً وسط قطاعات العمال والموظفين والمهنيين يعتقد أن دوافعها سياسية في الغالب الأعم ضد التشريعات الجديدة وتوجهات الجبهة بشكل عام. وفي تموز/ يوليو ١٩٨٨ صدر بيان عام من ٢٢ نقابة (أهمها نقابة الزراعيين، نقابة اساتذة جامعة الخرطوم، نقابة موظفي البنوك، نقابة موظفي الكهرباء والمياه)، وكذلك أقيم لقاء للتجمع (كان له الفضل في اسقاط النميري في نيسان/ ابريل ١٩٨٥) أعربوا فيه عن رفضهم تلك التوجهات. وقد قامت نقابة المحامين وجمعية حقوق الانسان بجهد كبير إذ أقامت كثيراً من اللقاءات الجماهيرية والندوات والليالي السياسية تبنت فيها المشكلات الدستورية التي تحيط بتلك التشريعات ونتائجها على وحدة السودان ومستقبله. ولعب مجلس الكنائس السوداني دوراً مهماً مبيّناً أثر التشريعات المقترحة على التفرقة بين المواطنين على أساس المعتقد الديني: من خلال الكتابات في الصحف بشكل أساسي والتحرك خارجياً للضغط على السودان عالمياً.

وعلى مستوى الآراء، أظهر كثير من المفكرين الاسلاميين وغيرهم تناقض ايديولوجيا الجبهة. فهناك من أوضح أن القانون الجنائي كان يقتضي بالضرورة وجود دستور إسلامي ونظام إسلامي (على رأسه إمام شرعي) ومجتمع كفاية تؤمّن فيه الحاجات الضرورية أولاً، ثم تطبيق الحدود. وبعض هؤلاء يركز على أن الاسلام تربية وليس عقاباً فقط. وقد أشار البعض كذلك الى تناقض الدعوة لشريعة اسلامية عبر نظم غير اسلامية. وأثار بعضهم مشكلة المفاهيم الفقهية للشريعة وتعريف الحدود، مثلاً (هل الردة والزنى من الحدود، وما عقوبتهما؟) وكان هناك تساؤلات حول طبيعة التاريخ الاسلامي وهل تم فيه إبداء ما تنادي به ايديولوجيا الجبهة؟ وحول الفرق الإسلامية وطبيعة اختلافاتها والمذاهب، وما المذاهب التي يعتمد عليها فقه الجبهة؟ بل إن بعضهم ذهب الى تكفير الترابي في بعض الآراء الدينية. وهناك من أشار إلى التناقض في أيديولوجيا الجبهة المعادية للعلمانية والتأثر بالثقافة الغربية، في حين أن الترابي (منظّر الجبهة) نفسه قد تلقّى تعليمه في انكلترا وفرنسا. وذهب بعضهم إلى القول بأن المرتكزات الفكرية قد تكون علمانية من حيث توجهات الجبهة العامة.

أما في إطار المناورات الحزبية الضيقة في مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية، فقد تعددت أشكال المقاومة الفردية والجماعية، وتم كشف ايديولوجيا الجبهة وزعمها بأن القانون الذي قدّم الى مجلس الوزراء (ومن ثم إلى الجمعية التأسيسية) هو اسلامي (مطلقاً)، وتمّت فيه مشاورات الجماعات المختلفة وجرى صوغه في ديوان النائب العام، وانه يحظى باجماع غالبية علماء المسلمين وأساتذة الجامعات المختصين، وقد ثبت أخيراً أن القانون يمثل رأي الجبهة فقط، وتم صوغه من قبل مجموعة صغيرة من مختصيّ الجبهة، ولم يعرض على أية

مجموعة علماء من خارج نطاق الجبهة، وذكر رئيس قسم الشريعة في جامعة الخرطوم أنه لم يرَ المشروع ولم يُستشر فيه. وثبت كذلك أن الهيئات البرلمانية التابعة لأحزاب لم تناقش أياً من أجزاء القانون. وفي داخل الجمعية قاد المعارضة زعماء الحزب الاتحادي الديمقراطي (حتى وهم مشاركون في الحكم) ونجحوا في أن يحيلوا القانون إلى لجنة التشريع في الجمعية باعتباره واحداً من خمسة قوانين مقترحة كبدائل لقوانين ايلول/ سبتمبر ١٩٨٣ الاسلامية: وكانت الحجة أن القانون المقدم هو قانون الجبهة، في حين أن القوانين الأخرى اشترك فيها كثير من الأطراف، وفيها تركيز على الحقوق الدستورية الأساسية (المواطنة، الحقوق الانسانية، الحقوق الدينية). ولا يزال القانون لدى لجنة التشريع منذ عدة أشهر، ولا يبدو أنه سيجاز في ظل الضغوط المحلية بأشكالها وبخاصة في تعقده مع قضية السلام في حرب الجنوب (يشترط المحاربون في الجنوب قيام مؤتمر دستوري للسلام لا يكون في ظل قوانين اسلامية). وكذلك هناك ضغوط اقليمية وعالمية جعلت السودان يعيش عزلة لم يعهدها من قبل الا في آخر أيام النميري. ويشوب الكثير من النواقض ممارسات بعض قادة الجبهة على المستوى الفردي وآرائهم في المناصب التنفيذية كوزراء، مما أفقدهم كثير من المصداقية، وكشف اطروحاتهم الايديولوجية التي تزعم نقاءهم وتطهرهم، كما أثبتت هذه الممارسات أنه ليس من الضروري أن يكون كل مسلم صادق النية سياسياً ناجحاً ولا كل سياسي ناجح قوي الاسلام، ولا كل سياسي إسلامي ليس له مطامع شخصية أو دنيوية يسعى إليها حتى بالطرق التي قد يعتبرها غير الاسلاميين غير أخلاقية. والشبهات القوية تحوم حول بعض قادتهم بالاستيلاء على المال العام دون وجه حق وتحويله الى منفعتهم الذاتية. ودين آخرون بجرائم أخلاقية وبالغش وفي الأداء التنفيذي لم يثبت لهم حرص أكثر من غيرهم على المال العام، كما انهم متهمون بالمحاباة في ملء الوظائف التي لهم عليها نفوذ، وفي الشهور الأخيرة تم إيقاف أو سحب بعض القضايا التي لهم مصلحة فيها (كقضايا فساد البنوك، مثلاً).

وموضوع الشريعة، إضافة إلى اتخاذ مواقف مبدئية داخل تنظيم الاخوان المسلمين (سابقاً، وبعد تحولها الى جبهة فيما بعد) حول: هل ينبغي أن يكون التوجه الأساسي تربوياً أم سياسياً؟ فضلاً عن الخلافات الفقهية والدينية حول عصمة النبي (ص) مثلاً، وأخيراً ما تكشّف من سلوك فردي وتنظيم - كل هذه المواضيع تركت أثراً في التكوين الداخلي، ولا تزال أبعاده غير مكتملة بعد. فمنذ منتصف السبعينات (وإن كانت البدايات قبل ذلك بكثير) ظهرت بصورة متزايدة ارهاصات بخلافات بين جماعة الاخوان المسلمين القديمة، الذين يصرون على التربية والالتزام الاخلاقي بالنسبة الى الأعضاء، وبين دعاة التكوين الجديد وتوجهاته السياسية. وقد أدى هذا أخيراً الى فصل المجموعتين، فاحتفظت أولاهما باسم الاخوان المسلمين (وهي جماعة صغيرة) في حين اتسعت الثانية (كما ذكرنا) تحت غطاء الجبهة الاسلامية القومية. وانسلخ كثير من أعضاء الجبهة المعارضين لتسامحها تجاه بعض المسائل، كسكوتهم عن مسألة الاختلاط والنشاط المختلط بين الشباب والفتيات في أنشطة الجبهة نفسها كالرحلات الجماعية واللقاءات الفكرية والسياسية، وأخيراً داخل الجبهة مشاركة

الفتيات في النشاطات الفنية (كالمسرحيات العامة، مثلاً)، وتكوين الجماعات الفنية للغناء وغيرها من وسائل الترفيه. وداخل مجلس الشورى (الهيئة العليا لتنظيم الجبهة)، كان هناك خلاف حادّ حول دخول الحكومة والمشاركة فيها بين من يرون عدم الدخول قبل إجازة القوانين الاسلامية ومن يرون دخولها لأنهم سيكونون أقدر على إجازتها من الداخل. وأخيراً تم الاتفاق على الدخول ولكن بشرط إجازة القوانين في ظرف شهرين وإلا فالانسحاب. ومضى الآن أكثر من نصف العام دون تحقيق أي من الأمرين. وظهرت بوادر لاتجاهات جديدة داخل تنظيم الجبهة من صفوف كوادر إعلامهم الجديدة الذين لا يخفون ضيقهم من انغلاق الجبهة الفكرية ويرحبون بقدر كبير من التسامح الفكري مع كل الاتجاهات الأخرى (حتى الشيوعيين) في سبيل تدعيم الفكر الاسلامي. وبدأ بعضهم الانتقاد الصريح لبعض الممارسات التنفيذية لبعض أعضاء الجبهة من المشاركين في الحكومة. وزاد تعليقهم إبان الكوارث على ازدياد الشقة بين الأغنياء والفقراء وخطورة ذلك على الوضع الاجتماعي والسياسي.

ومهما كانت قوة تماسك الأطروحات الايديولوجية للجبهة، فمثل هذه النزاعات والاتجاهات أمر متوقع بالنسبة الى اكبر حجم التنظيم وتشعب علاقاته وديناميته وبداية ظهور الفوارق المادية والاجتماعية الكبيرة بين زعمائهم والقاعدة العريضة. فالقادة يقطنون منازل كبيرة ولديهم من السيارات أحدثها وأغلاها ثمناً، ويعلّمون ابناءهم في المدارس الخاصة وفي الخارج، ويُعالجون في الخارج... الخ، وليس ثمة دليل على أن القاعدة العريضة للعضوية تختلف في مستواها الاجتماعي والمعيشي عن متوسط بقية المجتمع. وهذه الاختلافات المعيشية والاجتماعية لا يمكن أن تستمر طويلاً مختفية أو غير فاعلة مهما غلّفتها الايديولوجية وخففت منها. ومما يزيد تأكيد إمكانية نشوء جماعات واتجاهات متباينة أن معظم الخلافات التي أشرنا اليها كانت، ولا تزال، بين الشباب والشيوخ من قادة الجبهة والذين يمثلون «الحرس القديم» بخاصة أن زعيمهم الترابي كان في دفة القيادة لما يربو على ربع قرن. وتسير احتمالات الانقسامات في اتجاهين متضادين:

أ ـ نحو مزيد من الانفتاح والتسامح الفكري والاجتماعي وبعيداً من الانغلاق والتشديد،

ب ـ قيام جماعات متشددة إما فكرياً أو سياسياً ـ وفي الحالة الأخيرة، فإن احتمال التعصب والعنف احتمال كبير لا سيما أنه يدور الحديث عن وجود تنظيم سري مدرّب تدريباً خاصاً على استعمال السلاح والمواجهة والمصادمة. ويدور الحديث كذلك حول أسلحة تملكها الجبهة. وليس هذا مجرد احتمال، فقد ثبتت بوادره في أحداث العنف والصدام الدموي. فقد هاجمت خلاله جماعات الجبهة من طلاب جامعة الخرطوم زميلاتها الطلاب الذين كانوا يشاركون في عرض مسرحي عن سقوط الباستيل في نادي أساتذة جامعة الخرطوم بدعوى أن في مناظره ما ينافي القيم الأخلاقية، كما أن بعض جماعاتهم هاجمت دار صحيفة معارضة لهم

بالسلاسل والسكاكين وحطمت أثاثها. وفي بعض التظاهرات الأخيرة كان واضحاً أنها بحماية فرق مخصصة للدفاع من بين أعضائها.

خامساً: الخاتمة

في هذه الدراسة حاولت أن أضع في خطوط عامة بعض ملامح الاستخدام الايديولوجي للدين في السودان، في حالة خاصة هي حالة الجبهة الاسلامية القومية. وهذا لا يعني أن الجبهة هي الوحيدة في هذا الاستخدام الايديولوجي، فهناك أشكال وتنظيمات متعددة تمارس الايديولوجيا الدينية (كالطائفية والطرق الصوفية ووسط الجماعات المسيحية) لم أتعرض لها بالبحث إطلاقاً. وحاولت أن أبين أنه لإدراك الأبعاد المختلفة وأهمية الايديولوجيا، لا بد من تحليلها على أساس أنها جزء من الوعي الاجتماعي يتم استخدامه من خلال آليات محددة تجعله مقبولاً فمن توجّه اليهم. كما أن من يستخدمونها يؤمنون بحقيقتها وأنهم يسعون إلى تحقيق المصلحة العامة من أجل خير الجميع. ولكن حصيلتها النهائية هي استغلال مجموعة لمجموعة (أو مجموعات) أخرى وتكريس وضعها المتميز اقتصادياً واجتماعياً. وديناميات الايديولوجيا نفسها تنشىء أشكالاً وأنماطاً لم تكن في الحسبان أبداً، وذلك من واقع تعقد الايديولوجيا بالواقع الاجتماعي وأشكال الوعي الأخرى والظروف التاريخية للمجتمع، وهنا تضطر الجماعة الايديولوجية الى اعادة تشكيل نفسها. ولا يسلم ابناء الايديولوجي نفسه من التحول والتبدل في حركة دائبة دائمة.

وأريد أن أؤكد في هذه الخاتمة على نقطة أساسية هي أن معالجة موضوع الاستخدام الايديولوجي للدين من قبل الجبهة لا يعني بالضرورة أن كل تنظيمها وأعمالها محض أيديولوجيا، فكثير مما يقوم به أعضاؤها فيه حسّ ووعي ديني يدفعهم إلى عمل قد لا تكون نتيجته أو هدفه الاستغلال بتاتاً. ولذلك لا بد من دراسات أكثر تفصيلاً للمستويات المختلفة لتنظيم الجبهة، وطبيعة الأعمال التي تقوم بها وعضويتها والخلفيات الاجتماعية ـ مما لم نتعرض له هنا، غير أن هذا لا يحول دون إبراز السمات الايديولوجية العامة: الايديولوجيا التي تبرز الواقع على غير صورته وتتجاهل ديناميات وعمليات الغنى والإفقار، وتكدس الثروات في أيادٍ قليلة، بينما بقية المجتمع ترزح تحت البؤس والشقاء والجهل والمرض وتطحنها الحرب.

وتستتبع النقطة السابقة نقطة أساسية أخرى هي محور البحث في الدراسة كلها، وهي أن الدين هو في التحليل النهائي وعي كغيره من أشكال الوعي الأخرى، يخضع لكل الديناميّات التي يخضع لها الوعي في علاقته مع الظروف الطبيعية والتنظيم الاجتماعي بمستوياته المتعددة والبُنى الاقتصادية والسياسية والثقافية بكل أجزائها ومستوياتها. فللدين وجود قائم بذاته يؤثّر ويتأثر في ما حوله ويخلق تنظيمات اجتماعية تستخدمه هو نفسه بطرق متباينة، منها ما هو للمصلحة العامة (كالتخلص من الاستعمار وأشكال الاستغلال المختلفة)، ومنها ما قد يكون وسيلة للاستغلال، وهذا يعتمد على الظروف الاجتماعية والتاريخية.

الفصل الرابع عشر

البُعدُ الايكولوجي للايديولوجيا

خديجة صفوت(*)

مقدمة

يلوذ الناس اليوم أكثر فأكثر بالتقاليد والثقافة والماضي ويصبحون أقل تسامحاً دينياً لأنهم محاصرون في زمان الشدة والتضحيات اللامتناهية في مواجهة الاحباط وعصور الانحطاط. فمع الحصار والتضحيات لا يبقى مكان أو مجال إلا لنظرة كونية مطلقة.

ولقد مرت أوروبا بتجربة مشابهة قبل عصر التنوير حين أحرق المسيحيون الهراطقة وأُنشئت محاكم التفتيش، وقامت الحروب الدينية. وأوروبا اليوم مقبلة (في دورة كاملة) بالتدريج على موجة من اللاتسامح الديني آخذة بالاشتداد مع اشتداد الأزمة الاقتصادية الطاحنة واضمحلال الموارد التي كان ممكناً بها ـ إبان عهودها الزاهرة وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية ـ التوفر على امتيازات وحقوق كانت تبدو مقطوعاً بها للفرد كأنها حق موروث لا ينازع.

فنحن نجد اليوم ظواهر لعدم التسامح الديني رغم الواجهة المظهرية للديمقراطية الليبرالية. فلقد صودر كتاب Spy Catcher لبيتر رايت (Peter Right) في انكلترا وأوقف عرض مسرحية الـ Peddition وتمت محاكمة مسرحية شعرية يزعم كاتبها فيها أن السيد المسيح كان لوطياً (Homosexual). ومنع عرض فيلم آخر هو اغراءات السيد المسيح (The Last Temptation of Christ) من كثير من دور السينما. وأثارت عظة أسقف مدينة دارام (Durham) الدكتور ديفيد جنكنز (Dr. David Jenkins) ـ ألقاها في أسبوع الآلام في العام الماضي ـ ضجةً صاخبة ترددت فيها صيحات تطالب الأسقف إما بـ «التوبة» أو بالاستقالة لأنه زعم أن بعث السيد المسيح ليس بعثاً جسدياً وإنما يقصد بالبعث الذي فيه خلاص البشر بعثاً

(*) باحثة في مركز أبحاث الشرق الأوسط وأفريقيا ويلز/ سوانزي.

معنوياً يرقى بالبشرية الى مستويات من رفعة الخلق والمبادىء. وما برحت دوائر الفاتيكان ترى في ذلك أحد معوقات توحيد الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانية.

وهناك قانون انكليزي حول التجديف والالحاد في الدين المسيحي (Blasphemy against Christianity)، ويقترح رئيس أساقفة كانتربري على وزارة الداخلية البريطانية استبدال ذلك القانون بقانون يشمل الدين الاسلامي وغيره من الأديان بعد حادث سلمان رشدي.

إن الحركات الاثنية والدينية حول قضايا الثقافة والهوية وانتشار الأشكال المختلفة والمتعددة للدين السياسي ـ الإسلام السياسي، واللاهوت الثوري... الخ ـ كلها أبعاد للصراع حول الموارد وانعكاس للضغط على الموارد ولندرتها المذهلة غير القابلة للتفسير سوى بالميتافيزيقا، إذ تحتكر الأنظمة الاقتصادية المهيمنة والثقافات المسيطرة (الطبقات الحاكمة) حقوقاً غالبة وسيطرة شبه مطلقة نتيجة للتقانة المتقدمة جداً على الموارد والطاقة والثروة في العالم (إن ٤ بالمائة من سكان العالم يملكون حوالى ٦٠ بالمائة من ثروته) على حساب الأغلبية الباقية، وبالتالي يملكون القوة. وإذ تتركز الثروة في أيدٍ تقل باستمرار تتركز السلطة بدورها في أيدٍ تقل باستمرار. ومع تزايد قصر المسافات والاتصال السريع والمنتشر، فإن العالم يمكن إدراكه اليوم كنظام مغلق عن طريق المعلومات المتوافرة للكل حول كوكب الأرض. إن خفقات أجنحة فراشة في الأمازون يكون له آثاره في الطقس في بريطانيا، وإن ذلك جميعاً ودون شك يعني أن الوعي البشري لم يعد نتاج الواقع المحلي المباشر وحده. ذلك أن الواقع اليوم أصبحت له أبعاده الكونية ويتجاوز الحدود الاقليمية. إن الأديان التقليدية كانت غالباً تعبيراً عن المعارضة والاحتجاج الشعبيين. لقد تم التعرف مثلاً الى الدين الاسلامي قديماً وحديثاً على أنه ايديولوجيا الاحتجاج والمعارضة الشعبية، وإن كانت الطبقات الحاكمة قد استغلت الدين الاسلامي بوصفه ايديولوجيا كسلاح في الصراع الطبقي. وإن هذه الطبقات الحاكمة تتساند هي أيضاً في مواجهة الانتفاضات الشعبية فيما يمكن أن يعتبر بدوره تساندأً يتجاوز الحدود الإقليمية.

أولاً: الحصار والنظرة الكونية المطلقة

بينما يغدو الناس شديدي الحساسية إزاء أي تدخّل من الخارج سواء كان بندقية أو «ودأ»، فإن المقابلة يتم تمييزها عندما يتحدث الغرب عن الانسانية فلا يعني سوى نفسه دون الغير. وعندما يتحدث جورج بوش في خطاب تولي الرئاسة مخاطباً الشعب الأمريكي قائلاً: «إننا مقبلون على عهد سلام ورخاء» (بغضّ النظر عن صدق هذا الزعم أو خطله)، فإنه يقصد أن الغرب موعود بذلك العهد من الرخاء والسلام، بالطبع، ولا يذكر أو يملك أن يذكر الثمن ومن سيدفع الثمن لذلك الرخاء والسلام. إن المقابلة بين أصحاب الامتيازات والحقوق في كل شيء وبين أولئك الذين لا حقوق لهم ولا امتيازات، اذ لا يعدو أن يكونوا تراكمات عددية وعبئاً على الانسانية، بين أولئك الذين يساهمون في اقتسام فائض إنتاج وثروات تلك

التراكمات العددية من منتجي فائض العمل والانتاج والثروة وبين أصحاب الامتيازات، إن المقابلة الحادة بين الماضي وبين الحاضر المحروم من الحقوق والامتيازات تغدو وكأنها ضغط وحصار من الخارج من خلال وكالة داخلية، وغالباً ما يتم التعرف الى الدولة بوصفها ذلك الوكيل؛ وقد غدت كذلك أو بالأحرى عُزز دورها التدخلي (Interventionist) إذ كانت الدولة تحتفظ وما برحت بخصائص ذلك الدور في صورته التقليدية. كما يتم التعرف أيضاً الى بعض الفئات المنتفعة والطفيلية من الوكلاء والمقاولين والممثلين المحليين لرأس المال ما بعد الصناعي ـ المالي ـ الربوي (Userer) الاحتكاري متعدد الجنسيات[1] بوصفهم مسؤولين عن ذلك الحصار والاحباط والتضحيات اللامتناهية.

١ ـ البعد الايكولوجي للايديولوجيا وفقدان الطاقة

من السليم اقتراح أن الأديان تميل بصورة عامة نحو توجهات المنافع والتكاليف أو تكاليف المنافع (Cost-Benefit Orientations) فيما يتعلق بما يؤخذ من الطبيعة وما يعاد إليها. إن العلاقة المتبادلة الايجابية بين البيئة ـ التنظيم الاجتماعي ـ استهلاك الطعام، والحصول على سعرات حرارية (Calorie in-take)... الخ تتبع وجهات تكاليف المنافع[2]. فمنذ قديم الزمان وحتى يومنا هذا تعبر الايديولوجيات عن ذلك. وإذ تقول حتى أشد الايديولوجيات مادية كالماركسية، مثلاً، بأن الفرد يعي دوره ويتفتح ضميره الاجتماعي من خلال عمله في الطبيعة، لا تغفل مع ذلك البعد الانتروبي (Entropic) فيما يتعلق بفقدان الطاقة. ويقول دركهايم إن العاطفة ذات الطبيعة الاجتماعية تنشأ حول جميع الأنواع (Species) وتجد تعبيراً عنها في الفولكلور والمعتقدات والشعائر الدينية. إن الحكمة الشعبية (Folk Wisdom) والأديان والعبادات والتقاليد الشعبية تؤكد المنافع والتكاليف أو تكاليف المنافع في علاقتها مع البيئة الطبيعية متمثلة في الأشكال المختلفة لعبادة الطبيعة[3].

أما النظام الاجتماعي فينبغي له أن يتصل بصورة وثيقة بموازنة ما يؤخذ من الطبيعة وما يعاد اليها مرة أخرى. فإذا ما اختل التوازن فإن كلاً من النظام الاجتماعي والنظام الايكولوجي يتهددان بالانهيار مما يؤدي الى نتائج وخيمة كما يلاحظ عبر التاريخ من الهجرات الجماعية والموت العنيف وسقوط الدول وانحسار أهمية أماكن عبادة وعواصم وانهيار حضارات، وكما يلاحظ من دورات العبادات المتعاقبة على النيل وما حدث للحضارة السومرية وغيرها.

---

(١) K. M. Safwat, *Debt and Democracy: IFAA Conference on Democracy vs. Militarism, 1988* (London: [n. pb.], 1988), and Harry Magdoff, *Imperialism: From Colonial Age to the Present* (New York: Monthly Review Press, 1978).

(٢) Marvin Harris, *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures* (New York: Random House, 1977).

(٣) Durkheim, in: Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays* ([n.p.]: Souvenir Press, 1948).

٢ ـ تناقص الموارد والحصار الثقافي

إنه لمن المفيد التنبيه الى أن تاريخ العالم هو تاريخ الصراع حول الموارد الطبيعية والسيطرة عليها، وهو أيضاً تاريخ الفقدان المتواصل للطاقة المتاحة (Energy losses) من هذه الموارد الطبيعية والبشرية. والسيبرينات (Cybernetics) كعلم السيطرة والاتصال (Com-munication/ control) انما هي بالضرورة وظيفية (functional) وسلوكية (behavioral) ومن ثم تشير السيبرينات الى السلوك المنتظم (regular) والنهائي (determinate) والقابل للتكرار (reproductive).

كذلك فإن مفهوم الطاقة يغدو أساسياً إذ ان عالم اليوم تتوافر لديه معلومات كبيرة جداً عن واقع النظام البيئي المغلق (environmental closed system) وعن الفقدان المتزايد للطاقة، أو سوء استخدام الثروات والموارد الطبيعية وشدة التفاوت في حصة فقراء العالم واغنيائه في تلك الثروات وعن سوء توزيع هذه الموارد والثروات: الطاقة المتاحة والاستفادة منها.

إن التكييف الهيكلي (structural adjustment) للنظام الكوني الرأسمالي يوجه الاستخدام (أو سوء الاستخدام بالأحرى) الانتقائي لموارد العالم وثرواته، وهذا بدوره هو المسؤول عن فقدان الطاقة غير القابلة للاستعادة (irreversible energy losses).

إن المجتمعات المستقلة أو التابعة تعاني التوتر في ظل الأشكال المتسارعة أو المتطرفة للرأسمالية ما بعد الصناعية الاحتكارية المالية الربوية متعدية الحدود الاقليمية في طورها المسمى إدارة الاعتماد المتبادل (The management of interdependence). وتؤدي هيمنة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ووكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية (The World Bank, the I.M.F. and the C.I.A.) على هذه الادارة إلى ضعف كل من الديمقراطية الاقتصادية والسياسية، ومن ثم الى حالة من الحصار الثقافي والتضحيات اللامتناهية والمعاناة التي تعجز بطبيعتها عن أن تحتمل أطروحات ومسائل معينة كالتسامح الديني والثقافي، مما ينبىء بحدوث انتفاضات وتوتر في كل مكان ضد الحكومات القائمة بوصفها وكيلة يتم على يديها تنفيذ سياسات إدارة الاعتماد المتبادل.

٣ ـ التقانة الحديثة وفقدان الطاقة والنظام الكوني الرأسمالي

حاولت في مطلع هذا البحث أن أجعل الصلة بين المبدأ الثاني لقانون القصور الحراري ـ الأنتروبيا ـ[٤] (Entropy Thermodynamic) وبين الفعل الانساني المجتمعي أو السلوك البشري الفاعل في الطبيعة، تنظيماً وإعادة تنظيم. ذلك أن كل تنظيم (اجتماعي)، أو إعادة تنظيم، يترتب عليه حالة من الفوضى المادية (Disorder) أو حالة أقل تنظيماً للوحدات

---

(٤) عامل رياضي يعتبر مقياساً للطاقة غير المستفادة في نظام دينامي حراري (فز).

المكونة خارج التنظيم الأولي؛ وأن بعض أو معظم حالات التنظيم يؤدي الى فقدان للطاقة (Energy losses) مما لا يمكن غالباً استعادته؛ مثال ذلك الطاقة المولدة من إحراق قطعة من الفحم، فأي كمية من الطاقة لا يمكن أن تعيد الرماد الى حالته الأولى، أي الى قطعة فحم من جديد.

على أن ثمة حالات يمكن بها إعادة تجديد الطاقة كمثل ما يحدث للتربة المنهكة عقب الفيضان، وبالذات في الدلتا وعلى الضفاف، كمثل فيضان النيل على مر السنين حيث يجدد الطمي التحتربة (Sub-soil) المفقودة بفعل الزراعة المكثفة أو عوامل التعرية (erosion)، أو بسبب فقدان التوازن الايكولوجي نتيجة لقطع الأشجار أو حرث التحتربة. على أن معظم حالات الاضمحلال الشديد للتربة وصولاً الى التصحر يتم بسبب الريح والسيول المنحدرة من المرتفعات العارية حيث تكون النباتات المثبتة للتحتربة قد أزيلت. إلا أن أسباباً حديثة بدأت في الانتشار اليوم، وهي الاستخدام المكثف للمبيدات الحشرية والمخصبات الكيميائية. وهذه الأخيرة تعتبر اليوم من أخطر أسباب تعرية التربة وتلوث الماء... الخ، نتيجة للزراعة المكثفة (Intensive Farming) ولمشاريع التنمية ومنها (Agribusiness)، ويهمنا منها جانبها الطفيلي اللامكترث بنتائج الاستثمار المكثف في الزراعة على التربة من إنهاك وتلوث للنطاق المائي (Water table) بصورة مؤثرة على دورة الري بسبب الكيميائيات.

ومن خصائص التقانة الحديثة ثمرة العلم المتقدم والموظفة من قبل رأس المال ما بعد الصناعي الاحتكاري ـ المالي ـ الربوي المتعدي الحدود الاقليمية، وبخاصة صناعة الحرب وأسلحة الفضاء، إنها تستهلك طاقة هائلة من الموارد وتبددها في عمليات انتروبية لا يمكن استرجاعها؛ ومن ذلك الفحم والنفط والمعادن التي نفدت أو كادت إذ إن محاولات إعادة استخدام الطاقة تستهلك بدورها طاقة جديدة باهظة. كما أن غالبية هذه الطاقة تأتي من أطراف النظام الرأسمالي لحساب المركز أو لحساب تلك التي يتم انتقاؤها من المناطق المتكيفة هيكلياً مثل كوريا الجنوبية والبرازيل... الخ. ويقترح البعض أطروحة شبه مؤكدة اليوم مفادها أن الكوارث الطبيعية اليوم لها أبعاد من صنع الانسان (Man-made).

ثانياً: سياسات التنمية والاسلام السياسي

إن الاخفاق غير الملتبس لسياسات التنمية والتعرف إلى مسؤولية الرأسمالية ما بعد الصناعية ـ المالية ـ المتعدية الحدود الاقليمية وخلفها أو أمامها البنك الدولي... الخ، ووكلاؤه المباشرون أو غير المباشرين محلياً فيما يحدث لأغلبية الناس من إفقار حتى الموت في مقابل ما ينفق على الوزارات وعلى التسلح (تبلغ ميزانية العالم الثالث للتسلح ٣٠ بالمائة وأكثر أحياناً من الميزانية العامة للدول يمكن الربط بينها وبين الدولة التدخلية بالوكالة. وإن التوازنات الداخلية المنعكسة على تشكيل الدولة نفسها في لحظة تاريخية معينة من نمو قوى الانتاج والقوى الاجتماعية تسمح موضوعياً بافتراض أن الصراع حول السلطة بين الدولة التدخلية بالوكالة وزعماء الدين السياسي هو صراع مصالح.

ومن الملاحظ أن غاية الدين السياسي الاستيلاء على أجهزة الدولة والدولة نفسها كأداة لتنفيذ برامجه الملخصة في إقامة الدولة الاسلامية وتطبيق الحدود كبرنامج أوحد تنحصر فيه المشكلات الاجتماعية بكاملها في مفهوم العلاقة بين الجنسين. ويلهي هذا الشعار الرسمي أو الشكلي الناس عن الغايات الأكثر استراتيجية للدين السياسي، وهي تخريب الاقتصاد والربح الحرام نفسه مما يناهضون.

من المهم التركيز على هذا البعد للدين السياسي فلا يُلهي الناس بمناقشة العلاقة بين الجنسين وكأنها العمود الفقري للقضية الوطنية.

يوظف ثراء زعماء الدين السياسي المادي بديلاً للخوارق الدينية الشعبية حتى غدا نوعاً من الكاريزما، ومن ثم أصبح اللواذ بهم على غرار ما يُلاذ بشيخ الطريقة وزعيم القبيلة لـ «فك ضائقة». وعلى الرغم من اخفاقهم في معظم محاولات التنمية (باستثناء تركيا نوعاً ما) في المنطقة، فمن المهم الاقرار بتأثيرهم، بغض النظر عن النتائج، وتحليل هذا التأثير لأسباب منها:

١ ـ الأزمة الاقتصادية المواكبة وتأثير نمط الانتاج الرأسمالي ما بعد الصناعي المتعدي الحدود الاقليمية في القطاع الرأسمالي المحلي وفي القطاع التقليدي بالنظر الى الموارد الطبيعية والحيوانية والبشرية.

٢ ـ نتيجة سياسات التنمية وما صاحبها من اقتصاد الباب المفتوح، وسعر السوق وإعلاء جانب التصدير ومناطق التجارة الحرة والتكيف الهيكلي كشروط للديون الخارجية، وأثر ذلك في الديمقراطية الاقتصادية والسياسية، تساوق الفقر في الديمقراطية السياسية والاقتصادية صعوداً مساوقاً لحركة وزعامات الدين السياسي وكأنها بدائل للدين الشعبي والرسمي معاً.

ينبغي ملاحظة أن الأبطال الشعبيين وامتداداتهم في زعامات الطوائف والطرق الصوفية هم كاريزماتيون أو يُفترض فيهم أن يكونوا صناعاً للخوارق، في حين أن قادة الاسلام السياسي هم من سيناريو مختلف؛ إلاّ أن البعد الكاريزماتي المفقود لديهم يستبدل بقدرات مادية (أكثر منها روحية)، فهم من أصحاب بنوك البركة والتقوى وبين أيديهم أن يمنحوا أو يمنعوا الشقق والبعثات والقروض الحسنة... الخ.

وهم فوق كل ذلك جزء لا يتجزأ من محاولة «بيع» نموذج وسياسات التنمية (تلك المفردة المشبوهة... تنمية من؟) واقترح أن ظهورهم ليس رداً على سياسات التنمية، ولكن تكملة لها اذ كانوا قد أثروا إبان العهد الزاهر لاطروحاتها ومقاولات التعمير والانشاء كما نلاحظ في كل مكان دون استثناء. وإن مظهرية الصراع بين الفئات الحاكمة ـ الدولة، وبين الدين السياسي وقادته يتخذ سمة كمية لا نوعية تنظيمية ولا ايديولوجية. ويمكن محاولة تفسير ذلك في ضوء الدور الذي تقوم به الدولة التدخلية بالوكالة (Interventionist Surrogate) في المفهوم والممارسات المحلية والكونية للتنمية كإحدى ديناميات التراكم لنمط الانتاج المتعدي الجنسيات (Multinational mode of production).

إن الصراع الظاهر بين الدولة وبين الدين السياسي هو صراع مصالح بين جماعات السلطة (power groups)، وليس صراعاً طبقياً. إذ يلاحظ بقليل جداً من الانتباه أن غاية الدين السياسي الاستيلاء على السلطة كأداة لتنفيذ برامجه الملخصة في إقامة الدولة الاسلامية ـ لا يختلف في ذلك الاخوان المسلمون في السودان أو «حماس» في الأرض المحتلة ـ بينما تغمض ادارة الترابط عينها حيث يمول زعماء الدين السياسي سادة خارجيون يخضعون بدورهم لتذبذبات الخطط والسياسات المعدة للمنطقة (وليس ثمة حرج اليوم في توظيف النظرية التآمرية) وأهواء السوق العالمية وسعر الفائدة والسلع الاستراتيجية وتزايد الصراع حول الموارد من ناحية، ومن ناحية أخرى تنكر السعودية الجبهة الاسلامية في السودان عندما يحرج تطبيق الحدود الديمقراطية الليبرالية الغربية وحقوق الانسان و «مبادىء العالم الحر».

ـ غياب اليسار التقدمي المحلي تحت وطأة نظام الحزب الواحد ملحوقاً بمظهرية التعددية الحزبية على سبيل التجربة والخطأ في محاولات الوصول الى «صيغة مناسبة» لا تهدد بالانتفاضات الشعبية. وأكثر ما يزعج أمريكا الانتفاضات الشعبية فضلاً عما يبدو كأنه سيناريو جديد في حل المشكلات الاقليمية ـ حرب الخليج، أفغانستان، ناميبيا، تشيلي، بنما، موزامبيق، جنوب افريقيا، فلسطين، السودان. . . الخ، وغيرها في جنوب شرق آسيا وشمال شبه القارة الهندية.

وتشترط هذه الحلول غياب أو تغييب أو تهوين شأن المعارضة التي تكون فترات المصادرة الطويلة والعمل السري قد أضرت بها أصلاً في صور الانقسامات الداخلية (في اليسار في كل مكان بما في ذلك الغرب نفسه) بسبب الأزمة الاقتصادية المتصلة والوجود شبه المستمر للأحزاب المحافظة في كثير من البلدان الأوروبية وأمريكا الشمالية والممارسات الديمقراطية فاقدة المحتوى كواجهات مظهرية لوجود غير حقيقي. هذا، ويلاحظ أن البقاء الطويل في المعارضة يدفع الى المراجعة حتى التشبه بالغريم ـ حزب العمال في انكلترا مثلاً، متشبه بحزب المحافظين. ومن أهم نتائج الوجود المستمر لأحزاب معينة في السلطة أن أجهزة الدولة والخدمة المدنية والجيش. . . الخ تتحول الى امتدادات للحزب الحاكم بحيث يصعب استبدال اعضائها كماً، كما يكون بقاؤهم في مواقع السلطة طويلاً قد جدد شهيتهم الى المزيد منها. هذا وتكون القوانين والتشريعات المساندة لممارسات الحزب الحاكم قد استبدلت القوانين والتشريعات الأكثر ديمقراطية والتي تكون قد سنّت عقب نضال شعبي طويل وانتصارات شعبية لأجيال من الحركات الجماهيرية.

ـ تجاهل اليسار ظاهرة الدين وغيرها من الظواهر الاجتماعية الوطنية والدالة مثل القبلية والصوفية والحركات الإثنية والأقليات، لأن ذلك كان ممكناً على غرار ما كان من شأن العلمانية في أوروبا على عهد الرخاء والاسترخاء. لقد جعلت الأزمة الاقتصادية العالمية والهجمة المتصلة لاستنزاف الفائض عن طريق نمط الانتاج المتعدي الحدود الإقليمية ما كان خطأ وحُسب في الماضي خطأ، قد يكون مميتاً الآن.

اقـترح الانتباه إلى أن مـا يحدث عنـدنا ومـا يحدث عـلى مستوى إدارة الـترابط الكـوني للرأسمالية ما بعد الصناعية المالية الريعية (الربويـة) المتعديـة الحدود الاقليميـة، يؤلف علاقـة جدلية. وإن تحليل هذه العلاقة يوفر فهماً جزئياً وبعداً مهماً للقاسم المشترك الأكبر بين حركات الدين السياسي في الوطن العربي وغيره (أمريكا اللاتينية، اللاهوت الثوري سلباً ايجاباً).

إن التحليـل الموضـوعي يوظف العلم ـ المعـرفة في حـدود تقـدمهـا في مـرحلة التـطور الانسـاني الحالي، وإن تحليـل الأحداث معـزولة عن إطـارها الكـوني في محتـوى نمط الانتـاج الرأسمالي المتعدي الحدود يؤدي الى نتائج مشوهة ومضللة.

من المهم أن نذكر أن الرأسمالية تتغير أيضاً في ضوء جملة شروط منها بالفعل البعد المهم جداً اليوم والمقرر لمصائر شعوب بكاملها ـ ومنها الشعوب الغربية (الولايات المتحدة الامريكية بالذات) ـ وهـو البعد الايكـولوجي ومـا يترتب عـلى الاخلال بنـظام البيئة من إخـلال بنظام احتكار وتوزيع الثروة والموارد المتاحـة للاستغـلال من بشر مسيّسين أو مـطلبيين أو أيـدٍ عاملة رخيصة في إطار النظام الكوني الرأسمالي(٥).

ومن المفيد دراسة الرأسمالية ما بعـد الصناعيـة الاحتكاريـة الربـوية (Userer) المتعـدية الحدود الاقليمية وتحليلها ليس فقط بسبب كوننا مستوعبين في النظام الرأسمالي الكوني، وليس لكون التنمية الرأسمالية ما بعد الصناعية . . . الخ تنحـو نحو تنميـة أجزاء من العـالمين الأول والثالث على حساب مناطق أخرى، وإنما والأهمّ لأن استيعابنا في النظام الرأسمالي الكوني هـو الذي يمكن به تفسير الأحداث التي تبدو مشوهـة للغايـة (Distorted) ومضللة (Misleading) دون التنبه الى الأشكال المتعددة المتغيرة للنظام الرأسمالي الكوني ما بعد الـرأسمالي الاحتكـاري المالي الربوي المتعدي الحدود الإقليمية، وإلى التصدير لرأس المال الخالص (NET) من عندنـا في شكل فائض عمل للعمل الرخيص أصلاً منزوعة عنه الصفة المطلبية والمهـارة (De-Unio-nised and deskilled)، وفي شكل استنزاف للعمل الماهر (Skilled labour) في المناطق المكيفة هيكلياً (Structurally Adjusted) والأهم من خلال الديون الـرهيبة القـاصمة اذ تمـول بلدان فقيرة الى حد الموت الرخاء الفاضح لبلاد غنية تعيش بدورها على الـديون؛ سـوى أن للديون منطقاً يخص المدين وليس كل مدين مثل أي مدين آخر.

إن ديون الولايات المتحدة وحدها في عـام ١٩٨٧ تبلغ ثلاثـة تريليـونات دولار، وتبلغ ديون أوروبا الغربية الصناعية خمسة تريليونات دولار، في حين تبلغ ديون العالم الثالث بكامله تريليونـاً واحداً. ثمـة، بالـطبع، احـداث مثل يـوم الاثنين الأسـود ١٩٨٧/١٠/١٧، حين فقدت سندات وفوائد تقدر بما بين اثنين وثلاثة تريليونات دولار.

إن هذه الأرقام العجيبة الهائلة الضخامة ليست أرقاماً ورقية وإنما لها بُعدها الذي يطول الحياة على الكوكب الأرضي الى حدود بعيدة جداً، ومن هذه الأبعاد البعد الايكولوجي. وفيما

---

(٥) Safwat, *Debt and Democracy: IFAA Conference on Democracy vs. Militarism, 1988.*

يلي مثال لسيناريو لا يستبعد أن يكون، ـ بل اقترح اعتباره ـ نمطياً وروتينياً دارجاً اليوم للعالم الثالث.

١ ـ الايديولوجيات الشعبية في السودان والبعد الايكولوجي

إن نظرة الى تاريخ السودان الحديث والقديم لا تخطىء ملاحظة سلسلة الثورات الشعبية (الدينية) التي قام بها الفلاحون والعبيد، وكانت غايتها في معظم الأحيان إعادة التوازن الاجتماعي والاقتصادي الى المجتمع ـ أي الى الحالة السابقة على حلول اللاتوازن والفوضى وسقوط الدولة المركزية ومعها الايديولوجيا أو العبادة أو العقيدة المركزية. وتكون العقيدة، والايديولوجيا، والدولة المركزية قد فقدت الشرعية معاً عندما يفشل الملك ـ السلطان ـ الفئة الحاكمة في فرض سعر عادل للذُرة أو في إسقاط المطر أو جعل النهر يفيض أو ماء الفيضان ينحسر. . . الخ.

وعلى سبيل المثال، اتسمت حالة الفونج[٦] بالثورات الفلاحية وبثورات العبيد مع نشوء الاسلام الصوفي وطرقه في السودان. وانتهت الدولة المصرية التركية في السودان بثورات الفلاحين والعبيد أيضاً. وقامت الثورة المهدية بقيادة محمد أحمد المهدي التي انتهت بدورها بثورات مماثلة. وكانت مسببات تلك الثورات اقتصادية وإن اتخذت شكلاً دينياً. فافتقار الجماهير الشديد وافقار الأرض المزروعة على النيل والزراعة المطرية والموارد نتيجة الضغط على فائض الانتاج وفائض العمل في شكل خراج واتاوات وعلى الموارد البشرية في شكل غزوات الرقيق وتجنيد الجيوش المركزية والقبلية الصوفية، والحروب المتصلة سواء في عهد الفونج أو إبان فترة المهدية والنزوح العنيف للسكان وتركزهم في مناطق لا تحتمل أعدادهم المتزايدة، كلها كانت من أسباب اختلال التكافل الايكولوجي في التاريخ الحديث نسبياً في السودان. واختصاراً، يمكن القول إن روتيناً مشابهاً يمكن ملاحظته في كل مكان إبان التاريخ القديم لوادي النيل معبراً عنه في الحركة الأفقية لكل من الناس والمناطق المركزية ـ الدينية والاقتصادية والعسكرية التي كانت أهم خصائصها أنها كانت مراكز عبادة من مقابر واهرامات وشواهد حجرية. وليس مصادفة أن تتعاصر السنون السبع العجاف وسقوط الملوك الآلهة الملحمي. فلقد شهدت الأسرة الثامنة عشرة سقوط وقيام ٢١ ملكاً وملكة خلال ١٨ عاماً فالإله الذي لا يجعل النهر يفيض والمطر يسقط والحصاد وفيراً يعتبر اسقاطه عملاً إلهياً وإعادة للأشياء إلى وضعها الطبيعي[٧].

ان المرحلة الحديثة من تاريخ السودان، وبخاصة السنوات الأخيرة التي اعقبت دخول السودان في دائرة الديون والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي وما يسمّى إدارة الاعتماد المتبادل (Managment of interdependence) من خلال التكيف الهيكلي المباشر وغير المباشر

---

(٦) الفونج: قبائل من النوبة في السودان أسسوا مملكة سنار.

(٧) James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*, 5 vols. (New York: Russel and Russel, 1962), vol. 4.

عن طريق ارتباط سوق العمل الماهر بالأقطار النفطية، تستحق التأمل قليلاً. فإذا نظرنا الى الميل الواضح للخط البياني لديون السودان منذ عام ١٩٧٨ حتى اليوم وإلى الظواهر المصاحبة لها، نجد:

١ ـ إن نسبة هجرة الأيدي العاملة بسبب القهر الاقتصادي والسياسي الى دول الخليج قد ارتفعت بمعدلات هندسية. تقول مصلحة احصاء جمهورية السودان لعام ١٩٨٥: إن استنزاف المهارة السودانية قد زاد لمصلحة السعودية وليبيا مثلاً بنسبة ٣٠ بالمائة في عام على ما كانت عليه في العام السابق، وان ٨٠ بالمائة من هؤلاء ما بين ٢٥ ـ ٣٥ سنة من العمر. كما تقول منظمة العمل الدولية في تقريرها لعام ١٩٨٠: إن أعلى نسبة لهجرة الأيدي العاملة الماهرة وشبه الماهرة من البلدان العربية الى الأقطار النفطية تأتي من السودان.

٢ ـ تزايد الهجرة الداخلية من الجنوب والغرب والشرق الأوسط وشمال السودان بخاصة إلى مدن النيل ومناطقه المستقرة.

٣ ـ تزايد عدد النازحين الى السودان من الحدود الغربية والشرقية والجنوبية من تشاد واريتريا وأوغندا بسبب الحروب الأهلية في البلدان المجاورة.

٤ ـ تضاعف عدد المشردين بسبب كتالوغ الكوارث الطبيعية من جفاف وسيول وجراد فضلاً عن الحرب المستمرة في جنوب السودان. فالسودان يؤوي أكثر من مليون لاجىء في خيام شرق السودان وحول مدينة الخرطوم والمناطق الوسطى وفي الغرب، مما يضيف بعداً بشرياً الى تلك الكوارث التي ليست طبيعية تماماً بل من صنع الانسان.

٥ ـ ان استخدام الزراعة الكثيفة وأدوات الانتاج الحديثة في المناطق والقطاعات الرأسمالية على الرغم من أنها محصورة النطاق في انتاج المحاصيل النقدية كالقطن، إلا أنها باستخدام المخصبات والمبيدات الحشرية إنما تؤدي الى:

أ ـ ارتفاع كلفة الانتاج بصورة مخربة للاقتصاد.

ب ـ اكساب الآفات الزراعية مناعة يتوجب معها استخدام المزيد من المبيدات ومن التقانة واستهلاك طاقة غير قابلة للاستعادة، ومع ذلك يستحيل القضاء عليها، كما تظهر آفات جديدة لم تكن معروفة تصيب الناس بأمراض غامضة مثل «ذبابة ريغان» أو دودة القطن (التي كان الأطفال يطردونها بالقرع على صفائح فارغة في الليالي المقمرة) التي غدت تستعصي على طائرات الرش (أفليس هذا غضباً من عند الله؟!).

ولا غرابة في ذلك، فإن رئيس شرطة مدينة مانشستر كان قد صرّح علناً أن الايدز غضب من عند الله، وباركت السيدة تاتشر تصريحه الذي يناسب مزاج المحافظين حالياً، فأي غرابة؟

٦ ـ اختلال التكافل الطبيعي بين ديمغرافية الحيوان ومصادر الماء والكلأ، والشيء نفسه بالنسبة الى الانسان بالنظر الى اقتصاد الكفاف، وبخاصة في الجنوب والغرب.

٧ ـ تدهور النظام الايكولوجي في غرب السودان ووسطه وشرقه مجدداً بسبب الاستخدام غير المكترث بعواقب الكيميائيات في الزراعة الآلية والقطاع الرأسمالي المرتبط بالشركات متعددة الجنسيات مثل (CIBA GAIGI) مما كان له أثره في الكوارث الطبيعية بدوره أيضاً[٨].

٨ ـ انخفاض سعر الجنيه السوداني والتضخم الهائل وارتفاع أسعار السلع التموينية كالسكّر والدقيق والزيت، اشتداد فاقة الأغلبية الساحقة من الجماهير لحساب الاكتناز الفاضح والعلني للطفيلية المحلية ومنها زعماء الجبهة الاسلامية أنفسهم وزعماء الطوائف الدينية الحاكمون. وعلانية الاكتناز والغنى الفاضح تأتت من أن جاه الزعيم من جاه القبيلة، ومن ثم فإن الاحتجاج والغضب الشعبيين ليسا بالضرورة نتيجة مباشرة للفوارق بين الغني والفقير وإنما يتأتى الغضب الجماهيري فقط عندما يرتبك وضع الأشياء. ولقد ظل القائد وزعيم الطائفة ورأس القبيلة وشيخ العشيرة والولي في السودان مطالبين بامتلاك القوى الخارقة أو يُتصور فيهم أن يمتلكوا خصائص كاريزمية. فالفقراء والارقاء الذين لاذوا بمجتمعات الطرق الصوفية والخلايا من الديون والقهر والرق «كانوا يتحولون بأحلامهم في كل من العدالة على الأرض وإلى مكان في الجنة» الى الزعيم الروحي، وما كان يضيرهم أن يقدموا خالص أو فائض عملهم اليه طالما أنه يطعمهم ويؤويهم اذ ينسبهم الى طريقته. ولأنه مالك تلك القوة الخارقة، فإن عزهم من عزه وغناهم من غناه، فهو الذي يجعل النهر يفيض والمطر يسقط، وهو الذي ينضج الذرة[٩].

ويغنّي الانصار للسيد عبد الرحمن المهدي، زعيم طائفة الأنصار، مفاخرين بجاه السيد في أغانيهم الشائعة «ترمبيلة الملك بيته الماهو عارية. سيد المطرة الدودرت ورعدت وصبت نهارية». ولا تختلف توقعات الأنصار اليوم عنها في الماضي بالنسبة الى الصادق المهدي، خريج أكسفورد وزعيم طائفة الأنصار ورئيس الوزراء السابق الذي كان يأتي الى الحكم وأغلبية نوابه معه عن طريق قوة ميكانيكية في الدوائر المقفولة له ولهم حيث الناخبون أميون وفقراء بنسبة ٨٠ بالمائة ومستهدفون للايحاء الذي يتألف منه معظم وعيهم على الواقع وموقفهم منه.

٢ ـ الوعي الحقيقي والزائف وقوى الانتاج

إن الانتفاضات الشعبية المتكررة والمتواترة في الوطن العربي وافريقيا والعالم الثالث عموماً، مما يسمى ثورات الخبز، تنادي بسقوط البنك الدولي والتدخل الأمريكي رافضة أيضاً كل ما هو غربي. وتبدأ هذه الانتفاضات في مجملها بمهمشي المدن والنساء والأطفال والفئات المعدمة الأخرى من الجماهير التي لم يقيض لنا تحليلها على ضوء الواقع دون محاذير نصوصية

(٨) M. Lienear, *Zapping the Third World: The Disaster of Development Aid* (London: Pluto Press, 1985).

(٩) يقول الميرغنية من أتباع الطريقة الختمية ومناطقهم شمال وشرق السودان، أن السيد الميرغني ما ان زار قراهم حتى جفت مياه السيول، وكان ذلك بعد فياضانات صيف عام ١٩٨٨.

(بلوي عنق الواقع لحشره في النصوص). وتضم صفوف هـذه الجماهـير أيضاً صـوفيي الريف (وجماهير الطائفية) من ذوي الوعي الزائف أو الحقيقي.

وإذ تنـادي هذه الجـماهير بسعـر عادل للخبـز تنادي أيضـاً في السـودان (١٩٨٥) مثـلاً بسقوط قوانين ايلول/ سبتمبر ١٩٨٣ (تطبيق الحدود). وإذ يستمر الاضراب العام منذ كانون الأول/ ديسمـبر ١٩٨٨ حتى منتصف نيسان/ ابـريل ١٩٨٩، تسقط حكـومة الائتـلاف مـع الجبهة الاسلامية مما يضطرهم الى الخروج احتجاجاً من الجمعيـة التأسيسيـة. على الـرغم من الميـل الى الدين الشعبي والاسـلام السوداني لـدى معظم هـذه الجماهـير في أشكالـه الصوفيـة والـطائفية، ينبغي رؤيـة هذا الميـل في اطار كـل من مرحلة التـطور التي يمر بهـا السـودان في مضمـون نمط الانتاج الـرأسمالي المتعـدي الحدود الاقليميـة، ومرحلة تـطور علاقـات الانتاج وقواه، إذ لم يتطور القطاع التقليدي من حيث وسائل الانتاج عما كان عليه منذ القرن الثـالث أو الثـاني قبل الميـلاد، حـين ادخـل الهكسـوس الى مصر والبـطالسـة الى السـودان السـاقيـة والشـادوف اللذين يخدمـان ما لا يقـل عن ٦٠ بالمـائة من الانتـاج الزراعي في السـودان على الرغم من استخدام تقانة متقدمة جداً أو تـساوق لهذه التقانة في شكل المخصّبـات والمبيدات، وفي شكل فصائل مهجنة أو مهنـدسة وراثيـاً (genetically engineered) على الانتـاج الحيواني الرعوي.

فمن النصـوص المسبقة مقـولات الوعي الشعبي والـوعي الحقيقي والوعي الـزائف مما ليس وارداً ان يتم تصـور أن ثمة حـائط بابـل بينها في كـل من صعودهـا تطوراً أو نكـوصهـا ارتداداً، وكلتا عمليتي التغير في هذا الإتجاه أو ذاك تتم في الزمـان والمكان دون أدنى ضرورة، إذ ليس وارداً دائماً أن يكون هـذا التغير في شكـل بياني صـاعد لأن مـرور الزمن وحـده ليس كـافياً لـوقوع شروط قـانون الـديالكتيـك. والأهم أن أشكـال الـوعي الجـماهـيري وكـذلـك الايديولوجيا الجماهيرية الحقيقية أو الزائفة لا تنفرز كالماء والزيت، وإنما تتآلف بنسب.

إن الوعي الشعبي لدى أكثر الشعوب علمانية يراوح في حصة الزائف والحقيقي منـه في الزمان والمكان، إذ يدخـل الوعي الـزائف في بوتقـة الوعي الحقيقي صعـوداً الى ايديـولوجيـا حقيقية متقدمة ومادية أو نكوصاً الى ايديولوجيا محافظة أو رانية الى الخلف، وكل شيء مرهون بشروطه.

وليس مصادفة أن الازدهار العلماني الواسـع في أوروبا الغـربية كـان قد صـاحبه، كـما كانت قد أفرزته، شروط التوسعات الأمـبريالـيـة وعززتـه ديناميـات الأسواق ووفـرة الموارد في المناطق المفتوحة خلال القرنين الماضيين(١٠).

وبالمقابل نجد أن الايديولوجيا الجماهيرية في الفترة السابقة على الثورة الصنـاعية، ظلت مختلطة بالزائف والحقيقي عند الجماهير. فنجد في ايطاليا، مثلاً، أن قادة انتفاضة غاريبالـدي

---

(١٠) Magdoff, *Imperialism: From Colonial Age to the Present.*

ظلوا يهتفون بحياة مملكة نابولي والملوك الكهان وقساوسة المسيح. وفي روسيا، عشية الثورة كان الموجيك (الفلاحون) يعبّرون عن ولائهم للقيصر ويهتفون بسقوط الكولاك (الاقطاعيين). وفي فرنسا، عشية الثورة كان الفلاحون يهتفون للملكية وضد الاقطاعيين. واحتاج الأمر الى ثلاث سنوات من الثورة الفرنسية والحرب الثورية قبل أن يغدو الفلاحون مهيئين لفكرة اعدام الملك(١١).

وينبغي إمعان النظر في واقع التقاليد التي تكون قد تشكلت في وجود السرية المستمر وفي الأشكال الجديدة للظروف التاريخية الجديدة(١٢).

إن الوعي الزائف أو غير الحقيقي السابق على تكون الوعي الطبقي ودور الأخير في الصراع الطبقي ليس وصفة ناجزة يمكن الحصول عليها من العطّار، وإنما هو عملية تاريخية شديدة التعقيد لا تسير في خط بياني يمكن التكهن بمساره على الدوام. فالأسباب تاريخية وثقافية، وعلى الخصوص تاريخية، يبقى الابطال الشعبيون من الزعامات المؤثرة في سير الأحداث وعلى صعيد الوعي الجماهيري. وتتشكل الايديولوجيا الجماهيرية التي تمتزج بدورها بمكونات متفاوتة من الحس النقابي ومن الرفض للغرب، كما تلوذ أيضاً بالحنين الى ماضٍ كانت فيه الامتيازات والحقوق ممكنة والثقافة الوطنية والتقاليد تعبيراً عن الهوية.

خاتمة

تبدو هذه المناقشة وكأنها قد اعتمدت على عامل واحد أو بعد من الأبعاد لتفسير الظاهرة موضوع البحث. لست متغافلة عن العوامل الأخرى الفاعلة في الموقف. وبغير اختزال (reduction) اقترح الاهتمام بالعامل الايكولوجي للتأثير الذي يراه الناس في كل مكان لسياسات «التنمية» الراهنة. والسؤال الأرجح هو تنمية من؟ وبأي ثمن؟ ومن يدفع الثمن؟ إن التنمية ـ بسبب مرحلة التطور الحالية وبسبب من الأشكال الجديدة والمجددة للرأسمالية ما بعد الصناعية المالية الاحتكارية الربوية (الريعية) المتعدية الحدود الإقليمية، وهيمنة ادارة الاعتماد المتبادل ليست سوى تنمية الرأسمالية ما بعد الصناعية المتعدية الحدود الإقليمية، والتشكيلات الاجتماعية المحلية التي تفرزها من خلال وكالاتها في شكل الدولة التدخلية (Interventionist) الحاملة جنين غيرها (Surrogate) لمصلحة الرأسمالية الطفيلية المحلية الوكيلة بدورها. اتفق مع بعض التحليلات التي ما برحت توظف آملة أو صادقة في أن الامبريالية العالمية ومعها نمط الانتاج متعدد الجنسيات في سبيلها الى الاحتضار، إن لم يكن لشيء فلربما بسبب العامل الايكولوجي والنقص المتزايد في الموارد. على أن امبريالية تحتضر ليست أقل شراسة من امبريالية في حالة نشوء صاعد. إن النقص المتزايد للموارد الطبيعية

---

(١١) George Rude, *Ideology and Popular Protest* (New York: Pantheon Books, 1980).

(١٢) لمزيد من التحليل حول التجربة الجزائرية ودور الجماهير التي تبدو ألا وجوه (معروفة) لها والأشكال التنظيمية التي أفرزتها الظروف الثورية، أنظر:
Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (London: Penguin, 1985).

والبشرية لكوكب الأرض وما يصاحبه من تغييرات المناخ وارتفاع سطح البحر وذوبان الجليد في القطبين والتصحر المستمر بحيث إن ١٠ بالمائة من الأرض الزراعية تختفي اليوم كل عشر سنوات في افريقيا، مثلاً، كل ذلك من شأنه أن يضاعف شراسة الامبريالية.

أليس من الطبيعي أن يصاحب كل ما يحدث اليوم ميلاً منطقياً لدى الناس (مما يلاحظ في كل مكان) للعودة الى التفسيرات الميتافيزيقية للظواهر غير المفسرة في زمان التقدم العلمي والتقاني أو بسبب التقدم العلمي والتقاني الذي لا يجيب إجابات شافية عما يحدث للبشر من كل عجيب غريب؟ أوَليس ايضاً ممكناً اقتراح أن الوعي الزائف أو الحقيقي الذي غدا عابراً للحدود المحلية الوطنية (Transnational) هو إجابة عن الحصار والاحباط اللامتناهي الذي تشير المسؤولية عنه باستمرار في اتجاه إدارة الاعتماد المتبادل كوكيلة عن النظام الكوني الرأسمالي لرأس المال ما بعد الصناعي، الاحتكاري المالي الربوي المتعدي الحدود الإقليمية؟

في نهاية هذه المناقشة أرجو أن اقترح أن ليس كل من يتجه الى الدين هو من اتباع الاسلام السياسي وإن كان الاسلام السياسي يجد مناخاً مؤاتياً في الظروف المضطربة وزمان الاحباط الذي يمر به العالم، كما أننا نجد في المسيحية اليوم أشكالاً وجماعات عديدة في كل مكان في أوروبا وأميركا.

والسؤال الآن هو لماذا تجد الحركات الدينية هذا الاقبال من الناس؟

الفصل الخامس عشر

تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية

ليلى عبد الوهاب (*)

أولاً: ازدواجية الفكر والواقع في المجتمع العربي

إن اشكالية العلاقة بين الدين والمجتمع ليست جديدة على المجتمع العربي، فهي تتوارى من حين إلى آخر، ولكنها ما تلبث أن تفرض وجودها على الساحة الفكرية والثقافية والسياسية للمجتمع من جديد. وعلى عكس ما حدث في المجتمع الأوروبي الذي مر بتطورات وتحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية، ساعدت على طرح القضية وحسمها بشكل عقلاني، في ظل ما سمي عصور التنوير والنهضة، فإن الوضع في المجتمع العربي قد ظل متخبطاً بين أنصار المجددين والمحافظين في الفكر الاسلامي، وبين أنصار العلمانية وذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن.

وعلى الرغم من تأكيد أصحاب الفكر العلماني، من أمثال سلامة موسى ولطفي السيد وطه حسين وغيرهم، على اعمال العقل والمنطق والعلم في التعامل مع مختلف القضايا الفكرية والاجتماعية فإن حجم التأثير والغلبة بخاصة في صفوف الطبقات الوسطى والشعبية ارتبطت في المقام الأول بالتيارات الفكرية الدينية، سواء المحافظة أو المستنيرة، أكثر من ارتباطها بالتيار العلماني، بينما أثمرت نفحات التيار العلماني بدرجات متفاوتة بين صفوف المثقفين العرب الذين سعوا بدورهم إلى الدخول في حوارات من خلال آرائهم وكتاباتهم مع التيار الديني، أكثر من سعيهم إلى اختراق صفوف الجماهير والعمل على تنويرها ورفع الوعي لديها.

وليس من قبيل المبالغة القول إن تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر قد تميز بقدر كبير من الازدواجية والانفصام. ونقصد بالازدواجية هنا تعايش التيارات والاتجاهات الفكرية

(*) أستاذة علم الاجتماع المساعد في كلية الآداب في بنها ـ مصر.

المختلفة سواء في فترة تاريخية واحدة أو على مدى فترات متعاقبة. أما الانفصام فنقصد به ذلك التناقض بين الفعل والقول من ناحية، والتناقض بين الفكر والممارسة من ناحية أخرى.

إن إزدواجية الفكر العربي تعكس في حقيقة الأمر ازدواجية الواقع بأنماط انتاجه وعلاقاته المتداخلة، حيث يتعايش في تكوينه الاجتماعي الاقتصادي الواحد أو المتعاقب أكثر من نمط انتاج. فهناك النمط شبه الإقطاعي والنمط شبه الرأسمالي والنمط شبه الاشتراكي، وهناك أيضاً المجتمعات القبلية ذات العصبية الثقافية والاجتماعية. إن ذلك التداخل والتعايش بين أكثر من نمط انتاج لم يكتمل نضجه الاقتصادي الاجتماعي، قد أنتج وأفرز سمات التخلف التي ساعد على تكريسها النظام الاستعماري القديم، وعلاقات التبعية بالنظام الرأسمالي العالمي الجديد. ومع هذا فإن العلاقة بين الفكر والواقع في المجتمع العربي لم تتخذ شكلاً آلياً خالصاً بل لعبت الظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع في مراحل تطوره المختلفة دوراً في تغليب أحد التيارات الفكرية على غيرها من التيارات، وإن كانت لا تخرج في معالمها عن الإطار الديني حيث من المعروف تاريخياً أن الثقافة والتعليم الديني إلى وقت قريب كانا المصدرين الأساسيين في تشكيل الفكر والعقل العربيين. وهنا ارتبطت عملية التجديد والمحافظة في الفكر الاسلامي، بمراحل النهوض والاصلاح الاجتماعي أو بمراحل التدهور والانحطاط[1].

فإذا أخذنا حالة مصر على سبيل المثال باعتبار أنها أقدم البلدان العربية ادخالاً لنظم التعليم الحديثة، فسوف نلاحظ أن الطابع الغالب على التعليم كان ينطلق من نظام الكتاتيب وينتهي بعالمية الأزهر. وعلى الرغم من أن محمد علي قد أدخل بعض التعديل على هذا الوضع بإنشائه مدارس عليا للهندسة سنة ١٨١٦، والطب سنة ١٨٢٧، التي ألحق بها سنة ١٨٣٧ مدرسة الصيدلة ومدرسة القابلات والولادة، وغير ذلك من المدارس العليا المتخصصة والمدارس الحربية، كذلك إرساله البعثات العلمية إلى فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية، فإن الطابع الديني المحافظ ظل هو المهيمن على أنماط التفكير والتعليم والثقافة والسلوك بشكل عام بخاصة بين أبناء الطبقات الشعبية الفقيرة[2].

وهذا بدوره يؤكد حالة الازدواجية والانفصام في الفكر العربي الحديث، فيما برزت على الساحة الثقافية أفكار وآراء تدعو إلى التنوير والاصلاح لتواكب النهضة السياسية والعسكرية بكل مستلزمات بنائها الاقتصادي والاداري، تجسدت في كتابات كل من الافغاني ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وقاسم أمين ظلت الغالبية العظمى من أبناء الطبقات

---

(١) سيد عويس، الازدواجية في التراث الديني المصري (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٥)، ص ٩ - ١٠.

(٢) عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١)، ص ٤٦٥ - ٤٦٧.

الشعبية الفقيرة القابع معظمها في قرى مصر تتلقى تعليمها ومعارفها من الكتـاتيب عن طريق الفقهاء التقليديين الذين لم يهتموا سوى بتحفيظ القـرآن[٣]، إضافـة إلى بعض عناصر الثقـافة الشعبية التي ساهمت بدورها في تشكيل المفاهيم التي وجهت أنماط السلوك وأساليب الممارسة لدى أبناء هذه الطبقات من الجنسين[٤].

في ظل هذا الوضع، أخذت حركـة التجديـد في الفكر الاسـلامي طريقهـا في التنامي والانتشار ولاقت ذيوعـاً في أوساط المثقفين في المدن بصفـة خاصـة، وتجسدت في الكثـير من الحوارات الصاخبة التي امتلأت بها صفحات الجرائد والمجلات وصالونات الفكر، حول كثير من القضايا الـوطنية والاجتـماعية، من أبـرزها قضيـة تحريـر المرأة التي كـانت ترزح في ذلـك الوقت تحت عبودية عصر الحريم بكل ما يحمل من ملامح وسمات القهر والاضطهاد. أما عن أهم وأبرز المسائـل التي تناولهـا المجددون الاسـلاميون في اطـار دعوتهم إلى تحـرير المـرأة هي مسائل الحجاب والانزواء المنزلي والتعليم وتعدد الزوجات والطلاق، إلى غير ذلك من مسـائل الأسرة والزواج[٥].

إن قيمة وأهمية الأفكـار والآراء التي نادى بهـا المجددون الاسـلاميون، كـانت تنبع من قدرتها على التحريض على التمرد والثورة على الأوضاع القائمـة التي تميزت بـالتخلف والجمود في ظل علاقات الإنتاج الاقطاعية، فكانت بمثابة الايديولوجيا المعبرة عن الـطبقة الـبرجوازيـة النـاشئة[٦]، التي تستهـدف التطور بـالمجتمـع من مـرحلة الاقـطاع والانتقـال بـه إلى المـرحلة البرجوازية بكل ما تعني هذه المـرحلة من استنارة ومـواءمة بـين تدين الشرق وعلمانيـة الغرب وعقـلانيته، مستفيـدين في ذلك مما لـلاسـلام من مـواقف ومبـادىء تنتصر للعقـل وتـرفض الكهنوت والسلطة، ومن كل مـا تتطلبـه هذه المـرحلة أيضاً من إعـلاء لشأن العمـل ونقد لقيم التبـطل التي تميزت بهـا مجتمعات الإقـطاع وكبار المـلاك، والدعـوة إلى إشاعـة روح التنافس والطموح وتنبيه الناس إلى أهمية التجارة والصنـاعة وتكـوين الشركات وخـوض غمار المنـافسة والمخاطرة في هـذه الميادين ضـد أوروبا التي كـانت تزحف لنهب ثـروات المجتمعات الشرقيـة

---

(٣) عليّة علي فـراج، التعليم في مصر بين الجهود الأهلية والحكـومية (القـاهرة: دار المعـرفة الجـامعية، ١٩٧٩)، ص ٥٣، انظر أيضاً: أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمـد علي (القـاهرة: مكتبـة النهضة المصرية، ١٩٣٨).

(٤) انظر لسيـد عويس: من ملامح المجتمع المصري المعاصر ظاهرة إرسال الـرسائـل إلى ضريح الإمـام الشافعي (القاهرة: دار مطابع الشعب، ١٩٦٥)، وحديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠).

(٥) ليلى عبد الوهاب، «موقف المرأة بين الوافـد والتراث: رؤيـة سوسيـولوجيـة،» الحق (اتحاد المحـامين العرب)، السنة ١٥، العدد ٣ (١٩٨٤)، ص ١٥١.

(٦) لويزا شـايدولينـا، المرأة العـربية والعصر: تـطور الإسلام والمسـألة النسـوية (بـيروت: دار الجيل، ١٩٨٠)، ص ٥٧.

سواء في صورة شركات وجاليات ومغامرين، أو في ظل جيوش وسلطات احتلال تحمي ذلك النهب والاستنزاف[7].

وعلى الرغم من أن مناهج المواءمة بين العقلانية والاستنارة في الفكر الاسلامي التي اتبعها مفكرو التجديد والاصلاح، كانت تمليها الشروط الموضوعية للواقع الاجتماعي الاقتصادي المتغير، فإنها قد أرست في الوقت نفسه مبدأ الازدواجية في الفكر الاجتماعي الحديث. ويؤكد ذلك ما تتسم به الحياة الفكرية المعاصرة من توار للأفكار المستنيرة وصعود للفكر السلفي الرجعي، فالمصدر في كلا الحالتين هو الفكر الاسلامي، والمحدد لطبيعة الأفكار سواء كانت مستنيرة أو سلفية رجعية هو شروط الواقع الموضوعي، وما يعكسه من ايديولوجيا تنظر إليه وتبرر مصالح الطبقات السائدة فيه. فبينما عبرت ايديولوجيا المجددين عن البرجوازية الوطنية الناشئة، فإن ايديولوجيا الأصوليين التي صعدت وتنامت بشكل ملفت للنظر خلال العقدين الأخيرين، إنما تعبر عن مصالح البرجوازية الكومبرادورية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقات التبعية للنظام الرأسمالي العالمي. هذا بدوره يطرح تساؤلاً مهماً حول طبيعة تطور البرجوازية العربية وما إذا كانت قد فقدت بالفعل مقومات وشروط نموها الذاتي[8]. إن حدود ما يسمح به البحث لا توفر المساحة الكافية لمناقشة هذا الموضوع ومحاولة البحث عن إجابة له، ولكن نظراً إلى أهميته نرى أنه من الضروري طرحه على بساط البحث والمناقشة.

ثانياً: ازدواجية الفكر وتأثيره في الوعي عند المرأة العربية

إن جدلية العلاقة بين الفكر والواقع تلعب دوراً مهماً في تشكيل الوعي لدى الأفراد والجماعات، لذلك قصدنا من عرضنا في الجزء السابق تأكيد هذا المعنى لعله يساعد على تفسير ما يتسم به الوعي الاجتماعي للانسان العربي المعاصر بصفة عامة، ووعي المرأة العربية بصفة خاصة، من تزييف وتخلف.

لقد تميز الخطاب العربي الحديث، ممثلاً في تيار المجددين، في تناوله لمسألة المرأة، بالدعوة إلى التحرر من أغلال عصر الحريم الذي كان يعبر عن طبيعة العلاقات الاجتماعية والانتاجية السائدة في ذلك الوقت، لذلك فإن دعوتهم قد تركزت على المناداة بالسفور والدعوة إلى تعليم المرأة تعليماً حديثاً مختلطاً، كما أعطوا اهتماماً واضحاً لمسائل الأسرة والزواج، وطالبوا بتقييد التعدد والطلاق، ولم تتوقف دعوتهم عند تناول هذه المسائل فقط، بل طالبوا برفع القيود المفروضة على المرأة في اطار العزلة والانزواء المنزلي، وأكدوا على أهمية

---

(٧) محمد عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٨) انظر في هذا المجال: مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية وأزمة البرجوازية العربية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥).

خروجها إلى المجتمع ومشاركتها في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ظهرت الارهاصات الأولى لحركة المجددين في اطار دعوتهم إلى تحرير المرأة بنشر كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين[9] للعلامة رفاعة رافع الطهطاوي، وفيه دعا إلى التعليم المختلط للفتيان والفتيات واعتبره ضرورة من أجل «تسهيل وتحسين عملية عقد القران». كما أكد على أن «تعليم المرأة يجعلها قادرة على مشاركة الرجل في الأحاديث وتبادل الآراء، ويعزز مكانتها في قلوب الرجال، ويحميها من الهلاك في وهدة الأوهام والطيش فتتحول من إمرأة جاهلة إلى متعلمة». ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الطهطاوي قد أدرك أهمية الدور الانتاجي للمرأة، وقد ربط بين التعليم والعمل بقوله «إن التعليم يساعد المرأة لأن تحدد لنفسها مكاناً في الحياة، يعودها على العمل، فالعمل في الحقيقة، يصون المرأة ويدنيها من الفضيلة، وإذا كانت بطالة الرجل مدانة فإنها عار كبير بالنسبة للمرأة»[10].

وقد خطا قاسم أمين بهذه الأفكار خطوات مهمة عندما أخضع قضية تحرير المرأة وغيرها من القضايا الاجتماعية للمنطق العلمي، فقد كان من المؤمنين بتطبيق مبادىء المنهج العلمي عند تناول قضايا المجتمع والأسرة، متأثراً في هذا بأوغست كونت، فرأى أن «الحضارة تبنى على العلم الطبيعي والرياضي وأن على المفكرين تمثل درجة التقدم العلمي في مجتمعاتهم، لأنه إذا تقدم العلم وظل الفكر على حاله نتيجة لتمسك الناس بقديمهم وتراثهم فهنا تحدث الازدواجية والخلل في المجتمع». وقد أراد قاسم أمين أن يصلح الخلل القائم في مسألة المرأة بناء على ما أثبته العلم الطبيعي الحديث من أن المرأة مساوية للرجل عقلاً، ومع ذلك يرفض الناس تغيير عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم، أي تغيير فكرهم بما يتفق وهذه الحقيقة[11].

ويتابع قاسم أمين آراءه المتقدمة في مسألة المرأة، ليس قياساً على معاصريه في الشرق والغرب فقط، بل قياساً على ما هو سائد الآن على الساحة الثقافية من أفكار وآراء تحط من شأن المرأة ومن طبيعتها وأدوارها الاجتماعية، فيؤكد على أنه إذا كانت هناك ثمة اختلافات فيزيولوجية وتشريحية بين الرجل والمرأة فإن هذه الاختلافات لا تعني البتة أن الرجل أفضل وأرقى من المرأة، ولا يرجع هذا الاختلاف إلى الفوارق الطبيعية إنما إلى الاختلاف في التربية مما تراكمت آثاره عبر الأجيال، فأدت إلى التباين بين الجنسين، فالفارق قد صنعته في الأساس الظروف الاجتماعية التي استمرت دهراً طويلاً وفرضت على المرأة هذه المكانة المتدنية[12].

أعطى قاسم أمين مسألة الحجاب أولوية كبيرة في كتاباته، سواء في تحرير المرأة[13]، أو

---

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (١٨٧٤).

(١٠) أحمد طه أحمد، المرأة: كفاحها وعملها (القاهرة: دار الجماهير، ١٩٦٤).

(١١) زينب الخضيري، قاسم أمين: [illegible] (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص١٤.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) قاسم أمين، تحرير المرأة (القا[redacted]١٨٩٩).

المرأة الجديدة[14]، وقد بين أن الحجاب ما هو إلا طور من أطوار حياة المرأة، وأنه تلاشى في كثير من الأمم المتقدمة. والحجاب عند قاسم أمين لا يعني الحجاب في الملبس فقط بمعنى حجب الجسد، إنما الحجاب عنده يعني في المقام الأول أن «تحتجب المرأة» أي تقتصر في بيتها وتستر وجهها إذا خرجت. لذا فإن دعوته إلى رفع الحجاب كانت مرتبطة إلى حد بعيد بالدعوة إلى المشاركة الاجتماعية للمرأة في مختلف نواحي المجتمع، بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يتناول تناولاً علمياً تأثير الحجاب في البناء النفسي والجسدي والعصبي للمرأة، فيقول «إن الحجاب من شأنه أن يخل بنظام الجسد، وهو يضعف الأعصاب مما يجعل القوى النفسانية تختل». وفوق كل هذا فقد رأى أن الحجاب هو بمثابة أثر من آثار الاستبداد الذي كبل الحياة السياسية المصرية لمدة طويلة نظراً إلى كون الأسرة وكل قيمها وتقاليدها تعكس بصدق شكل النظام السياسي الذي تعيش في كنفه. لقد فُرض الحجاب في رأي قاسم أمين قديماً على المرأة لإعلان ملكية الرجل لها واستئثاره بها، أما الآن، وقد مضى هذا الاسترقاق إلى حال سبيله، فكيف نقبل أن يظل مظهره موجوداً في مجتمعنا. إن الخلاص من الحجاب بمعناه الكريه أول خطوة في سبيل حرية المرأة وتقدم المجتمع[15]. ومن الملفت للنظر بالفعل وعيه العلمي الاجتماعي بالعلاقة بين استبداد النظام السياسي وعبودية الرجل للمرأة بقوله «انظر إلى البلاد الشرقية تجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه» ويضيف «إنه لا الاسلام، ولا طبيعة الأشياء، ولا خصائص ضعف المرأة وقصورها، هي التي ميزت بين الرجال وبين النساء وقسمت شؤون الحياة بينهم تلك القسمة غير العادلة، وإنما هو الاستبداد الذي جعل من المرأة إحدى فرائسه، فكبلها بالقيود والأغلال، ومن ثم فإن تحررها مرتبط بتحرر الرجل من الاستبداد، أي بتحرر المجتمع ككل»[16].

هذا ولم يفت قاسم أمين تناول مسألة من المسائل المهمة في الدعوة إلى تحرير المرأة، ألا وهي مسألة عمل المرأة واستقلالها الاقتصادي، حيث يرى أن الاحتجاب عن المجتمع والبطالة من شأنهما قتل كل فضيلة في النفس، وعلى ذلك «فإن النساء اللاتي يعملن ينظمن وقتهن بحيث ينجحن في أعمالهن ويقمن بواجباتهن تجاه أسرهن على خير وجه». فإذا كانت المرأة المصرية تميل إلى الرذيلة، وهذا ما لاحظه في وقته بين المسلمات المقيدات داخل جدران المنزل والمتخفيات تحت ستار الحجاب، لا يرجع إلى طبيعة المرأة إنما يرجع في الحقيقة إلى ظروف المرأة المصرية. يعود قاسم أمين فيؤكد على أهمية عمل المرأة ودوره في تحريرها، إذ يقول «لو تبصر المسلمون لعلموا أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضرورات الحياة بنفسها، هو السبب الذي جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسؤولاً عن كل شيء، استأثر بالحق في التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ في نظره إلا كما يكون لحيوان لطيف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازم تفضلاً منه، على أن يتسلى به»[17].

---

(١٤) قاسم أمين، المرأة الجديدة: المرأة في حكم التاريخ، حرية المرأة، الواجب على المرأة لنفسها، الواجب عليها لعائلتها، التربية والحجاب، الحالة الآن بالنسبة للنساء ... الخ (القاهرة: محمد زكي الدين، ١٩٢٨).

(١٥) الخضيري، قاسم أمين: المرأة الجديدة، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٦) عمارة، قاسم أمين وتحرير المرأة، ص ١١١ ـ ١١٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٣.

أثارت آراء ومؤلفات قاسم أمين ردود فعل قوية وحظيت بمقاومة عنيفة بخاصة من علماء الدين المحافظين وغيرهم من رجال السياسة والفكر من أمثال عبد المجيد خيري ومحمد طلعت حرب وعبد الله جمال الدين (كبير القضاة)، ومختار أحمد فريد، وقد وصل الأمر إلى اتهامه بخيانة مصالح الأمة[١٨].

أمام هذا الهجوم الشديد اضطر قاسم أمين أن يصوغ باقتضاب مطالبه في خمسة هي[١٩]:

١ ـ تحريم تعدد الزوجات.
٢ ـ تقييد حق الرجل في الطلاق.
٣ ـ تعليم المرأة.
٤ ـ ضمان حق المرأة في العمل.
٥ ـ الغاء الحجاب.

وعلى خلاف أولئك المحافظين وجد قاسم أمين الدعم والتشجيع من علماء الدين المجددين من أمثال الشيخ محمد عبده الذي كانت تربطه به علاقة قوية وصلت إلى حد اتهام محمد عبده بتحرير كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، حيث إن الأخير كان يلجأ إلى استاذه ليستنير بآرائه ويقرأ عليه فصولاً من كتبه وأعماله.

وإذا كان قاسم أمين قد أعطى أولوية في اهتمامه بمسائل الحجاب والتعليم والانزواء المنزلي، وقبله رفاعة الطهطاوي، فإن محمد عبده أعطى أهمية وأولوية لمسائل الأسرة والزواج والطلاق والتعدد والنفقة، إلى غير ذلك من الأمور. وعلى عكس قاسم أمين الذي حاول أن يطرح القضية طرحاً علمياً مستنداً إلى المنهج العلمي في دراسة التاريخ والمجتمع، سعى محمد عبده إلى التوفيق بين العلم والدين. ولم يقف عند حد الدعوة بل تجاوزها بإصدار العديد من الفتاوى التي تمتعت بالروح الليبرالية وبالرغبة في إظهار الإسلام كدين يتلاءم ومتطلبات

---

(١٨) تردّ زينب الخضيري على هذا الإتهام بقولها إنه «ولا يعيب قاسم أمين أن يكون قد قرأ أجزاء من كتابه على الشيخ الإمام يسأله الرأي ويستفتيه وهو ما يفعله الباحثون في كل زمان وحتى الآن، بل يفعلون أكثر من ذلك وهو أن يرجعوا إلى أهل الثقة ينقلون عنهم جزئيات وبعض الآراء دون أن يتهموا بالسرقة. إن الآراء المأخوذة عن الغير إذا ما أدرجت في بنية فكرية جديدة ووظفت من أجل إحكام بناء هذه البنية، تصبح جزءاً منها تكتسب دلالة جديدة لأنها تلعب فيها دوراً جديداً. وإذا كان الشيخ الإمام قد عاون قاسم أمين فرضاً في الناحية الشرعية، فهو لم يكن يستطيع أن يجعله يطرح قضية المرأة هذا الطرح العلمي المتكامل الذي يدلّ على إحاطة دقيقة بنتائج شتى العلوم الحديثة الطبيعي منها والاجتماعي والذي أتاحته لقاسم أمين ثقافته الغربية. ومن المعروف أن منهج الشيخ الإمام بالرغم من قيمته كان مختلفاً عن منهج قاسم أمين، فمنهج قاسم أمين هو منهج عالم الاجتماع الذي وقف على آخر ما وصلت إليه هذه المناهج، فعلمية قاسم أمين وجدّيته ترجعان للمنهج الذي التزم به وليس إلى بعض الآراء التي يمكن أن يكون قد أخذها عن الشيخ محمد عبده أو غيره».

(١٩) شايدولينا، المرأة العربية والعصر: تطور الاسلام والمسألة النسوية، ص ٦٦.

العصر، وذلك خلال الفترة التي شغل فيها منصب مفتي الديار المصرية. حذر من البداية من محاكاة الأوروبيين عن طريق نقل أفكارهم وعاداتهم، ورأى أن السير بشكل أعمى في تقليد الغرب لن يؤتي إلا نتائج سطحية محدودة[20].

في إطار دعوته إلى تحرير المرأة وقف محمد عبده بشكل خاص ضد مسألة تعدد الزوجات وسعى إلى حلها بالشكل الذي يتناسب وروح الشريعة، انطلاقاً من ايمانه بأن «تخليص العالم الإسلامي من الانحطاط» يتوقف على توجيه الجهود لإصلاح العلاقات الأسرية الزوجية. أراد محمد عبده في هذا المجال أن يوفق بين مصالح الطبقة البرجوازية الناشئة وبين القوانين الاسلامية. فقد صار واضحاً أن تعدد الزوجات لم يعد يتفق ومصالح المالكين الذين لا يرغبون في تبديد ملكياتهم بين أطفال عديدين من زوجات مختلفات[21].

هذا وقد قدم محمد عبده آراءه في مسألتي النفقة وفسخ عقد الزواج في دراسة مستندة إلى الشريعة (المذهب المالكي) وصاغها في إحدى عشرة نقطة، كانت أهمها الفتوى الخاصة بإعطاء المرأة حق فسخ عقد الزواج إذا تصرف معها الزوج بقسوة أو سمح لنفسه بضربها أو شتمها. وقد أثرت هذه الفتوى تأثيراً كبيراً في تشريعات البلدان الاسلامية الأخرى[22].

هذه نماذج من آراء أبرز المجددين الاسلاميين، انطلقت منذ قرن مضى لتواكب التغيرات التي تميز بها الواقع الاجتماعي في ذلك الوقت. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو كيف انعكست هذه الأوضاع وأثرت في وعي المرأة حينذاك؟

والحقيقة أنه تجدر الإشارة أولاً وقبل الاستطراد في الرد على هذا التساؤل، إلى مفهوم الوعي عند المرأة، وماذا نقصد به.

وفي رأينا أنه يمكن تحديد مفهوم الوعي عند المرأة في الجوانب الآتية:

أ ـ وعي المرأة بذاتها، أي صورة الذات لديها. ونعني بهذا اقتناعها واعتزازها بكونها أنثى وامرأة، وبالتالي التعامل مع جسدها وعقلها بنوع من الثقة والاستقلال، وعدم احساسها بالدونية نتيجة لوجود فروق تشريحية بينها وبين الرجل.

ب ـ وعي اجتماعي، وينقسم إلى:

(١) وعي يتعلق بعملية تقسيم العمل الاجتماعي بين المرأة والرجل في المجتمع، وفهم المرأة وإدراكها للأسباب والأبعاد الاجتماعية التاريخية لعملية التمييز بينها وبين الرجل في العمل والتعليم والأسرة والمشاركة السياسية إلى غير ذلك من مجالات. كذلك ايمانها بأهمية دورها الاجتماعي ومشاركتها في بناء المجتمع وتنميته.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٩ و٦١.

(٢) وعي يتعلق بعملية تقسيم العمل داخل الأسرة بينها وبين الرجل، وفهم وإدراك أن هذه العملية لا تعود إلى حتمية الفروق البيولوجية كما يدعي الكثيرون، وأن عملية الإنجاب ليست في الحقيقة السبب الرئيسي وراء حصارها في الأدوار التقليدية العائلية التي تفرض عليها أشكالاً من القهر والاضطهاد الاجتماعي والقانوني والثقافي والسياسي، بل إن عملية تقسيم العمل والتمييز بين المرأة والرجل داخل الأسرة وما تتميز به من علاقات تقوم على السلطة الأبوية إنما تعود في الدرجة الأولى إلى عوامل وأسباب اقتصادية واجتماعية وثقافية تراكمت تاريخياً وانضوت تحت ما يسمى الحتمية البيولوجية.

(٣) وعي يتعلق بانتمائها الطبقي وقدرتها على فهم وإدراك أبعاد الصراع الاجتماعي والاستغلال الطبقي القائم في المجتمع وانعكاس هذا على وضعيتها في المجتمع والأسرة.

ج ـ وعي سياسي يتعلق بفهم وإدراك طبيعة النظام السياسي القائم بعلاقاته الداخلية وارتباطاته الخارجية، وإلمام واستيعاب لأهم القضايا والتحديات السياسية على المستوى الوطني والقومي والدولي. وجدير بالذكر أن تلك الجوانب التي تشكل الوعي عند المرأة لا بد من أن تعبر عن نفسها في إطار حركة ونضال سواء كان نضالاً جماهيرياً أو تنظيمياً، فالحركة بمؤشراتها كفيلة بأن تكشف عن عمق ونضج الوعي أو عن تخلفه وتزييفه.

إن الوعي لا ينمو بعيداً عن المؤثرات الاجتماعية والسياسية والفكرية السائدة، كما أن هذه المؤثرات لا تساهم بالضرورة في نمو الوعي في مختلف الجوانب السابقة الإشارة إليها، بل قد ينمو في جانب ويظل متخلفاً في بقية الجوانب، وأحياناً يحدث العكس، أي أنه بفعل مؤثر من المؤثرات قد يكون سياسياً وطنياً، أو اجتماعياً، أو اقتصادياً، يرتفع الوعي في جانب فيساهم بدوره في إنضاج غيره من الجوانب.

وبتطبيق مفهومنا السابق عن الوعي على الحركة النسائية الحديثة والمعاصرة، يمكننا فهم طبيعة هذه الحركة وما تعرضت له من تناقضات بفضل المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وما تعكسه من أطر ثقافية وفكرية تعبر عنها وعن مصالح الطبقات السائدة، في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي للمجتمع.

لقد ساهمت مجمل الأوضاع السائدة في مصر، منذ أوائل القرن وصعود أسهم التيار الفكري الاصلاحي، بقدر وافر في انضاج وعي الجماهير بشكل عام ووعي المرأة بشكل خاص. وقد أثمر هذا في إطار حركة جماهيرية ذات بعدين تزامنا وتواكبا وأثر كل منهما في الآخر. فبينما أخذ الوعي الوطني بين طبقات المجتمع وفئاته ينمو حتى توج بثورة عام ١٩١٩، أخذ وعي المرأة المصرية في التبلور حتى تجسد في مشاركتها الفعالة في كل مراحل الثورة بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ المصري الحديث. كانت ثورة عام ١٩١٩ بمثابة المخاض الذي خرج من رحمه جنين حركة نسائية وليدة انخرطت فيها النساء بين الجماهير غير عابئات بكل القيود الاجتماعية والثقافية المفروضة عليهن، فخرجن في مجموعات بقيادة هدى شعراوي ورفيقاتها يجبن أحياء القاهرة هاتفات بحياة الوطن والحرية والاستقلال مطالبات

بسقوط الحماية، مواجهات لجيوش المحتل الأجنبي بأسلحته النارية، فاستشهد بعضهن وجرحت كثيرات[٢٣].

منذ تلك اللحظة التاريخية أخذ مسار الحركة النسائية في التشكل وبدأ بتكوين لجنة الوفد المركزية للسيدات، ثم جمعية نهضة السيدات، ثم اللجنة السعدية للسيدات، حتى ١٦ آذار/ مارس ١٩٢٣ عندما قررت هدى شعراوي ورفيقاتها تكوين تنظيم نسائي يقوم على أنقاض لجنة الوفد المركزية سمي الاتحاد النسائي المصري، أولى برنامجه أهمية للطابع السياسي الوطني أكثر من المطالب الاجتماعية النسوية[٢٤].

استمر كفاح المرأة ليس في مصر فقط بل في غيرها من الأقطار العربية مرتبطاً، بحكم الظروف السياسية، بالنضال الوطني بالدرجة الأولى. فدور المرأة الجزائرية في حرب التحرير، وانضمامها إلى صفوف الفصائل الفدائية من أجل الدفاع عن حرية الوطن والذود عنه، يشهد بقدرتها على مواجهة ومقاومة المستعمر الفرنسي المجهز بالعتاد الحديث والمدعم من قبل الدول الامبريالية، حتى استطاعت مع رفقائها الرجال الحاق أكبر هزيمة بهم وتحقيق الاستقلال الوطني[٢٥].

معروف أيضاً دور النساء العراقيات في الكفاح الوطني من أجل الاستقلال وبخاصة ضد معاهدة «بورتسموث»، حيث كانت المعاهدة ستربط الأقطار العربية بالدول الامبريالية وهنا أدرك آلاف النسوة واجبهن الوطني فاشتركن في تظاهرات ووفود احتجاج إلى القصر الملكي، وأدى نضال الجماهير العريضة، بما في ذلك النساء، إلى احباط الاتفاقية[٢٦].

والأمثلة كثيرة حول دور ومشاركة النساء العربيات في حركات التحرر العربية، إلا أنه تبقى حقيقة لا بد من التأكيد عليها، وهي أن حركة النساء العربيات بدأت بوعي سياسي وطني فرضته ظروف مرحلة ما قبل الاستقلال، في حين لم يتشكل وعي اجتماعي ناضج بالدرجة الكافية، فظلت حركة النساء في المجتمعات العربية مرهونة بالانتصارات الوطنية والانتكاسات السياسية، على الرغم من توجه بعض هذه الحركات نحو العمل الاجتماعي والوعي بالمشاركة الاجتماعية.

إن التوجهات التي سيطرت على مفاهيم العمل والحركة الاجتماعية لكثير من التنظيمات

---

(٢٣) انظر: آمال السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٢٤. انظر أيضاً: لطيفة سالم، المرأة المصرية والتغيّر الاجتماعي، ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (القاهرة: مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ولويزا شايدولينا، «المسألة النسوية في بلدان الشرق العربي الحديث،» في: شايدولينا، المرأة العربية والعصر: تطور الاسلام والمسألة النسوية.

(٢٤) سالم، المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٤.

(٢٥) شايدولينا، المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

النسائية، سواء في مرحلة ما قبل الاستقلال أو بعدها تميزت بأنها ذات فهم وطابع برجوازي اهتمت بالنساء المتعلمات من بنات الطبقات الوسطى في المدن بينما ملايين النساء في الأحياء الشعبية الحضرية وفي الريف والبادية، ظللن بعيدات عن اهتمام هذه التنظيمات. وفي الواقع إن مثل هذه التنظيمات بتوجهاتها البرجوازية عاجزة عن أن تلعب دوراً حقيقياً من أجل رفع وعي المرأة وتحريرها، فسلامة التوجه للحركة النسائية ومدى اتساعها وجماهيريتها يشكلان عاملاً أساسياً ليس لقضية تحرير المرأة فقط بل لقضايا التغيير الاجتماعي بصفة عامة أيضاً(٢٧).

وهذا ما يدعونا إلى القول إن انتصار حركات التحرر في المنطقة العربية لم يكن انتصاراً للمرأة في مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية. فاستفادة المرأة الريفية والحضرية الشعبية البدوية ظلت محدودة إذا قوبلت بما حصلت عليه المرأة في الطبقة البرجوازية بشرائحها المختلفة. ففي حين استفادت النساء في تلك الطبقات وحصلن على حقوقهن في التعليم والعمل والصحة والمشاركة السياسية (وإن ظلت غير متكافئة مع الرجل في الطبقات نفسها)، بقيت غالبية النساء في الطبقات الفقيرة محرومات من تلك الفرص، تنتشر بينهن الأمية والخرافة والجهل وغيرها من الأمراض والمشكلات الاجتماعية والثقافية. إن الأوضاع الجديدة التي سادت المجتمعات العربية بعد انتصار حركات التحرر الوطنية، قد غيرت من دون شك أوضاع المرأة في الطبقة البرجوازية الوسطى والصغيرة تغيراً واضحاً، بينما لم تغير من أوضاع النساء في الطبقات الشعبية الفقيرة في الحضر والريف والبادية تغييراً يذكر(٢٨).

وبنظرة إلى الأوضاع السائدة في المجتمعات العربية الآن وموقع المرأة على الخريطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية(٢٩) نستطيع أن نقرر أنه حتى تلك الانجازات التي تحققت بالنسبة إلى المرأة البرجوازية بدأت تفقدها، حيث تراجع دورها وانحسرت مشاركتها في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية للمجتمع، بما يؤكد تخلف وعيها ليس الاجتماعي فقط بل السياسي أيضاً، حيث ارتبط الوعي السياسي لديها كما سبق وأشرنا بمراحل النهوض الوطني والانكسار السياسي.

يتجسد الإنكسار السياسي، الذي يسيطر على البلدان العربية في الوقت الراهن، والذي أخذت تشتد وطأته منذ هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، في حالة التبعية للنظام الرأسمالي العالمي وفي إعادة انتاج التخلف الذي يسيطر على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتزايد حركة القمع والقهر السياسي للجماهير وحركات التحرر المعاصرة.

---

(٢٧) عبد الوهاب، «موقف المرأة بين الوافد والتراث: رؤية سوسيولوجية،» ص ١٥٢.

(٢٨) ليلى عبد الوهاب، الحركة النسائية العربية والتحديات الاجتماعية والسياسية ([د.م.]: اليقظة العربية، ١٩٨٧).

(٢٩) ليلى عبد الوهاب [وآخرون]: تطور أوضاع المرأة في الدول الأعضاء في اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا (بغداد: اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، ١٩٨٤)، و «المرأة المصرية والمشاركة الاجتماعية،» فكر، العدد ١٣ (١٩٨٩)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

في ظل هذه الأوضاع التابعة والمتخلفة كان لا بد من ظهور ايديولوجيا تفلسف وتبرر هذه الأوضاع. ولما كان العقل العربي ما زال يعيش حالة الازدواجية الثقافية حيث يلعب الدين فيها دوراً بارزاً، فقد أخذ التيار السلفي المحافظ في الصعود والسيطرة خلال العقدين الأخيرين، وأخذ خطابه يوجه جزءاً كبيراً منه إلى المرأة مطالباً بفرض الحجاب عليها، والدعوة إلى عودتها إلى المنزل، والارتداد بتعليمها إلى التعليم الديني، والوقوف ضد أي تعديل في قوانين الأسرة والأحوال الشخصية من شأنه أن يصلح من أمورها ويحقق العدالة والمساواة بين طرفيها.

والواقع أن الخطاب السلفي ليس جديداً على الساحة الفكرية والثقافية والسياسية، وقد ارتبط ارتباطاً قوياً بجماعة الاخوان المسلمين برموزها المعروفة وعلى رأسهم حسن البنا وحسن الهضيبي وسيد قطب الذين لعبوا دوراً في تشكيل العقل العربي باتجاهاته المحافظة منذ الأربعينات وحتى الآن. وعلى سبيل المثال نورد بعض آراء سيد قطب في مسألة المرأة باعتباره أحد المنظرين الأساسيين لجماعة الاخوان المسلمين، وأحد الأقطاب التي اعتمدت عليهم التيارات السلفية المعاصرة في تناول مسألة المرأة وغيرها من المسائل الدينية والفقهية. ففي مقاله «العدالة الاجتماعية في الإسلام» يولي سيد قطب اهتماماً كبيراً لمسألة وضع المرأة في الأسرة والمجتمع. وعلى الرغم من اشارته إلى أن الاسلام قد ساوى بين المرأة والرجل، فإن تحليله يقوم على تقرير تفوّق الرجل نظراً إلى ما يتمتع به من خصائص بيولوجية ونفسية، وهذا في رأيه «لا يؤثر على وضع هذين الجنسين في المجتمع». ومن هنا كان تفسيره في مصلحة الرجل وضد المرأة في مسائل الارث والشهادة والقوامة، حيث إن الرجل قد حررته الطبيعة من متاعب وهموم الأمومة، وهذا يساعده على توجيه قواه الجنسية والعقلية إلى القضايا الاجتماعية، الأمر الذي يساهم في تطوير الجانب العقلاني لديه، بينما تستهلك هموم الأمومة والأعمال المنزلية المرأة الأمر الذي ينمي الجانب العاطفي لديها، لذا تحتاج المرأة إلى الرعاية والدعم على شكل وصاية من قبل الرجل. وفي مسألة الشهادة في المحاكم يقرر «أن المرأة تحت تأثير العواطف يمكن أن تنسى أو تخفي شيئاً ما»[30].

يتميز الخطاب القطبي بأنه ذو طابع ايديولوجي وسياسي في الوقت نفسه، أي أنه يتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع. وقد اتجه بدعوته إلى خلع الانتماء عن المجتمع واستبداله بآخر جديد (ديني سلفي)، وهذا من شأنه أن يفجر لدى الغير توتراً شديداً تجاه الواقع، ويخلق شحنات من الحلم والرفض قائمة على قطع جذري عن الواقع الموضوعي، فتنتفي بذلك كل علاقة بين الفرد وواقعه[31].

إن علاقة التوتر والنفي بين الفرد والواقع الموضوعي، بخاصة بين النساء، لم يتضح

---

(٣٠) شايدولينا، المرأة العربية والعصر: تطور الاسلام والمسألة النسوية، ص ١٣٢ ـ ١٣٥.

(٣١) محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والايديولوجية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

تأثير الخطاب القطبي فيها إلا من خلال تيارين برزا منذ أواخر الستينات وخلال السبعينات والثمانينات. أحد هذه التيارات وقد تمثل في الدعاة المتأثرين بحسن البنا وهم ما يطلق عليهم الدعاة الرسميين بدءاً بالباقوري وانتهاءً بالشيخ متولي الشعراوي؛ والتيار الآخر هو التيار المتأثر بسيد قطب الذي يتجه بدعوته إلى خلع الانتماء عن المجتمع وتكفيره واستبداله بآخر جديد، ومن أبرز قادته شكري مصطفى وصالح سرية وعمر عبد الرحمن.

وجدير بالذكر أن التيار الثاني، على الرغم مما تميز به في السنوات الأخيرة من قدرة على التنظيم والفعل، فإن تأثيره لا يزال محدوداً بين الجماهير، ومع هذا فهو من دون شك يمثل خطورة كبيرة خاصة بين الشباب المأزوم والمحبط والمستلب نتيجة لمجمل الأوضاع والسياسات القائمة التي تغلق أمامه كل فرص في التحقق والتعبير عن الذات.

أما التيار الرسمي ففي رأينا أنه الأكثر تأثيراً والأوسع انتشاراً، نظراً إلى مساندة السلطة الرسمية له واعطائه مساحات واسعة في وسائل اعلامها، بخاصة المسموعة والمرئية في مجتمعات تشكل الأمية الأبجدية والثقافية نسبة كبيرة بين سكانها. وقد لاحظ أحد الذين كتبوا عن التيارات الاسلامية في مصر، بأن معدل ظهور الشيخ الشعراوي على شاشة التلفزيون خلال عهد السادات، كان يفوق معدل ظهور هذا الأخير، الأمر الذي يبعث على التساؤل حول نوعية الأفكار التي يروج لها وبالأخص منها تلك التي تخص المرأة بالذات على اعتبار أنها المحور الذي نناقشه[٣٢].

ولو تأملنا خطاب الشيخ الشعراوي بخصوص المرأة لوجدنا أنه ينطلق من الأساس نفسه الذي انطلق منه غيره من منظري التيار السلفي، والذي يرتكز على الفروق الطبيعية الفيزيولوجية والبيولوجية والنفسية في تقسيم العمل بين المرأة والرجل، إلا أن مكمن خطورة الشعراوي يقف عند استخداماته اللغوية وأسلوبه الذي يتميز بالبساطة في التعبير (استخدامه اللغة العامية) فهو كالذي يضع السم في طبق من حلوى. ودعونا نعطي مثلاً لتأكيد المعنى السابق، فهو يقول في دعوته إلى عودة المرأة إلى المنزل والاقتصار على دورها العائلي في تربية الأبناء ورعاية الزوج «إن دور المرأة في البيت أشرف من دور الرجل خارجه لأنه يتعامل مع الأجناس الدنيا في الوجود، فإنه إما مزارع يتعامل مع تربية المواشي والحيوانات وإما صانع يتعامل مع المادة الصماء، ولكن المرأة تتعامل مع أشرف شيء في الوجود وهو الإنسان، والمرأة التي لا تريد أن تقتنع بهذه المهمة إمرأة فاشلة». وبما أن خطابه يتوجه به إلى المرأة المتعلمة والعاملة فهو يرى «أن المنزل وتدبيره يحتاج منها أن تكون مثقفة ثقافة الطبيب وثقافة الاقتصادي وثقافة المعلم»[٣٣].

ونستطيع أن نلمس الفارق الكبير بين الخطاب الإسلامي الحديث كما عرضنا له من خلال آراء وكتابات الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين وبين التيار السلفي المعاصر من

---

(٣٢) أزويل فاطمة الزهراء، «الخطاب السلفي المعاصر: الشيخ متولي الشعراوي نموذجاً،» عيون (الدار البيضاء)، العدد ٩ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٧)، ص ٦٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

موقف كل منهما تجاه المسائل نفسها التي كانت مطروحة وما زالت. فبينما يقرر الطهطاوي ضرورة الاختلاط بين الفتى والفتاة في المرشد الأمين للبنات والبنين، نجد الخطاب السلفي المعاصر يقف موقفاً متشدداً من موضوع الاختلاط في التعليم بين البنات والأولاد ويعتبره مفسداً للأخلاق كما يشبهون دعاة الاختلاط بالمشركين الذين يتحدثون بمنافع الخمر وينسون اثمه الكبير. ويعارض أصحاب الخطاب السلفي التعليم الحديث باعتباره وافداً غريباً، ويؤكدون على ضرورة التعليم الديني للفتاة تشبهاً بالسيدة عائشة، كما يرون أن التعليم الجامعي غير أساسي، فالأصل في هذه المرحلة أن تكون المرأة وصلت إلى بيت الزوجية وأسست أسرة جديدة، عملاً بترجيهات الإسلام بضرورة الزواج المبكر(٣٤).

وفي العلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع يحرم الدعاة السلفيون على المرأة التعامل والتخاطب مع الأجنبي عنها(٣٥)، وقد وصل بهم الأمر في التحقير والتقليل من شأن ومكانة المرأة في الأسرة إلى حد القول إنه «طالما دخل الزوج على المرأة وكشف عورتها، فليس لها الحق في الرفض أو الاحتجاج أو التمرد على أي شيء يأتي به في حقها» وقد جاء هذا الحديث على لسان الشيخ الشعراوي في برنامج تلفزيوني(٣٦).

إن الأمر لم يتوقف عند تزييف وعي المرأة من خلال خطاب دعاة السلفية بكل انجازاتها التاريخية وأدوارها ومشاركتها الاجتماعية، بل وصل إلى حد تزييف التاريخ إذ يتهمون دعاة تحرير المرأة وقادة الحركة النسائية بالعمالة للاستعمار والصهيونية(٣٧). لقد لعب هذا الخطاب الذي يعبر في رأينا عن ايديولوجيا ومصالح الطبقة البرجوازية الكومبرادورية دوراً في تحجيم دور المرأة وتزييف وعيها، ويدل على ذلك، في حالة مصر:

(أ) انتشار ارتداء زي الحجاب بين أعداد كبيرة من النساء من مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية وفي الريف والحضر، ولو أن الملاحظ أنه يكثر انتشاره بين نساء الطبقة الوسطى. هذا ونشير إلى رأي عدد من الطالبات في تحقيق أجرته صحيفة «الأهالي»، فأجمعن على أن المرأة إذا خرجت سافرة من منزلها استشرقها الشيطان أي رحب وهلل لها، لذلك كان على المرأة أن تحافظ على وقارها وحشمتها وتتجنب الفتنة. ويستشهدن على ذلك بآيات مثل

---

(٣٤) حسن البنا، المرأة المسلمة، مراجعة محمد ناصر الألباني ([د.م.]: مكتبة السنة، ١٩٨٨)، ص ١٠٨ ـ ١٢٢.

(٣٥) يقصد بالأجنبي عنها كل من لا تربطه بالمرأة صلة دم من الدرجة الأولى.

(٣٦) حديث للشيخ الشعراوي في التلفزيون المصري خلال شهري كانون الثاني/ يناير وشباط/ فبراير ١٩٨٩، تناول فيه العديد من القضايا السياسية والاجتماعية والفنية وأحدث رد فعل عاصف بين الرأي العام المصري بخاصة عند اشارته إلى هزيمة ١٩٦٧ وكيف أنه سجد لله ركعتين شكر حتى لا ينتصر «الشيوعيون»، كذلك موقفه من نقل الأعضاء بالنسبة للمرضى وقوله بأن هذا يعطّل لقاء المرء بربه.

(٣٧) محمد فهمي عبد الوهاب، الحركات النسائية في الشرق وصلتها بالإستعمار والصهيونية العالمية ([د.م.]: دار الاعتصام، ١٩٧٩).

التي جاءت في سورة الأحزاب ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾ كذلك سورة النور التي تقول ﴿إذا سألتهن متاعاً فاسألهن من وراء حجاب﴾. وفي الرد على سؤال حول حكم المرأة ورئاستها للدولة أو الوزارة، تعلن «أن أي دولة تحكمها امرأة هي دولة فاشلة» وفقاً لما جاء في الحديث الذي يقول «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». وحول رأيهن في قاسم أمين وهدى شعراوي، فقد وصفنهما بعبدة الأصنام وأنهما يمثلان النقطة السوداء في تاريخ المرأة[٣٨].

(ب) ارتفاع معدلات البطالة والبطالة المقنعة بين النساء اللاتي وصلن في تعداد عام ١٩٨٦ بمصر إلى ٤٠ بالمائة، يضاف إليه أعداد النساء العاملات والمحسوبات على قوة العمل وهن حاصلات على اجازات تصل إلى ٦ سنوات متتالية لرعاية الأطفال[٣٩].

(ج) انحسار المشاركة السياسية للمرأة، وقد وضحت بشكل كبير في مصر خلال انتخابات عامي ١٩٨٤ و١٩٨٦.

(د) رد الفعل السلبي بين جماهير النساء ما عدا بعض الطلائع منهن، بخصوص الغاء قوانين الأحوال الشخصية التي احتوت بنودها على اعطاء عدد من الحقوق القانونية للمرأة.

هذه بعض المظاهر التي إذا قسنا عليها مؤشرات الوعي السابق عرضها، لامكن ببساطة التعرف إلى مدى التخلف وتزييف الوعي الذي يميز وضعية المرأة العربية المعاصرة.

يتضح من العرض السابق كيف أن مضمون الخطاب السلفي المعاصر حول المرأة وأبعاده وآثاره في تخلف وتزييف وعيها، قد تبدى في دفاعه عن الخيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية القائمة في المجتمع العربي، وذلك باقتصاره على رفض الفساد الأخلاقي، وتحويله الأنظار عن فهم التناقضات الاجتماعية والأسباب الحقيقية للتدهور والتخلف والتبعية. إن المطالبة والدعوة إلى عودة المرأة لملازمتها البيت، تشكل في واقع الأمر حلولاً آنية لأزمة البطالة في المجتمع، والرغبة في ايجاد فرص عمل لملايين العاطلين من الرجال الذين قد انسدت أمامهم آفاق العمل[٤٠].

هكذا تبدو الازدواجية في الفكر والواقع وتصل إلى ذروتها فيما تعيشه المجتمعات العربية اليوم من أوضاع، وفيما تعانيه المرأة العربية من تراجع وانحسار.

---

(٣٨) انظر جريدة: الأهالي (٨ شباط/ فبراير ١٩٨٩).

(٣٩) وداد مرقص، سكان مصر: قراءة تحليلية في تعداد ١٩٨٦ (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

(٤٠) فاطمة الزهراء، «الخطاب السلفي المعاصر: الشيخ متولي الشعراوي نموذجاً،» ص ٧٧.

القسم الثالث

الحركات الدينيّة
في المجتمع العربي المعاصر

الفصل السادس عشر

الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية

برهان غليون(*)

١ ـ رؤية الإسلام

يشكل الاسلام مركز صراع وسجال عنيفين في المجتمع العربي الاسلامي المعاصر. ويكاد تقدير المواقف فيه يختلف من النقيض إلى النقيض. فهناك من يعتبر الاسلام السبب الأول في التخلف والاستبداد والانهيار العربي، ولا يقبل بأقل من إزالته من الوجود شرطاً للتقدم الاجتماعي والسياسي. وهناك من يعتقد أن الاسلام هو المنبع الأول والأخير لكل القيم والخيرات، وان التمسك به هو مبرر الحياة والمخرج الوحيد، وأن تخلف العرب والمسلمين وتراجعهم وهزيمتهم أمام الأمم والدول الأخرى نابع من التخلي عن الاسلام، ويدعو إلى تطبيق الشريعة والعودة إلى الدين وإلى السياسة الدينية والشرعية، باعتبارها الشرط الضروري للخروج من الوضع الراهن، ولإخراج الدولة ذاتها من المأزق الذي تعيشه: مأزق هيبة السلطة ومشروعيتها وكفاءتها معاً. فهو يؤمن أنه من دون الاسلام والقيم والشرائع المرتبطة به والنابعة منه لن يكون مصير الأمة العربية إلا الموت والفناء والاحتواء من قبل الدول الغربية والضياع فيها.

كل هذا يجعل من الإسلام بالضرورة موضوع خلاف عنيف، ويطلق المعركة أو الصراع التاريخي مجدداً من حول الإسلام وداخله وفي معناه، حتى أصبح في الواقع من المستحيل مقاربة موضوع الإسلام أو التفكير فيه وفي مستقبله ومصيره، ومن ثم في مستقبل المجتمع العربي ومصيره أيضاً، دون التفكير أو التأمل في مشكلة الموقف من الاسلام. فالموقف المتباين بشدة منه، أو بالأحرى المواقف المتناقضة من حوله لم تعد مجرد تفسيرات جزئية أو ترجمات بسيطة لتأويلات متنوعة، كما كان عليه الأمر في السابق، وفي الماضي، أي لم تعد تعبر عن خلافات ايجابية ومثرية داخل الوحدة، وإنما عن مشكلة حقيقية، هي مشكلة علاقة المجتمع العربي بدينه خصوصاً وبالدين عموماً، بل إن هذه المواقف لا تشكل اليوم

(*) أستاذ الاجتماع السياسي ومستشار باليونسكو ـ باريس.

فقط، جزءاً لا يتجزأ من حقيقة ما نسميه بالإسلام، وانما تكاد تطغى على كل ما عداهـا، أو تتحول إلى المظهر الأول للممارسة الدينيـة وللتجربـة الدينيـة العربيـة الإسلاميـة. إن ما نحن أمامه إذاً هو انفجار أو تفجر عنيف لما يمكن أن نسميه بالمسألة الإسلامية، أو بمسألة الدين في المجتمع العربي المعاصر. لا بل أكـثر من ذلك، إن تفجـر هذه المسـألة لا يقتصر عـلى الدين ومكانته في المجتمع العربي فقط، وإنما يطرح معه، نظراً إلى أهمية الموضـوع وحساسيتـه، كل القضايا السياسية والثقافية، بل الاقتصـادية الأخرى، ويظهر كـأنه مركز الاختيـار الاجتماعي الأكبر بين نمطين متناقضـين من أنماط المجتمـع والمستقبل الاجتماعي. وهذا هـو الأمر الـذي يفسر كيف أن كل معارك المجتمع العربي النظرية والعملية وجدت لنفسهـا ركيزة أو مكـاناً في هذا الصراع الجديد والمتجدد حول الإسلام. وجميـع هذه المـواقف والخلافـات تدفـع البعض اليوم إلى القول إن الاسلام، والدين عموماً، قـد أصبح مـوضوع خـلاف وفرقـة وطائفيـة لا موضوع اتفاق ووحدة، كـما تدفـع البعض الآخر إلى الاعتقـاد أن هذا الانشغـال المتزايـد من حـول الاسلام وبـالإسلام هـو التعبير الايجـابي عن تزايـد قوة الصحـوة الاسـلاميـة، وعـودة الإسلام إلى الساحة الدولية وإرهاص ببدء تحول مشروع عودة الحضارة الاسلامية إلى مـرحلة التحقيق[1].

ليس السؤال المهم في نظرنا الذي نود أن نطرحه هنا هو: ما موقفنا نحن من الإسلام؟ لأنـه في جميع الأحـوال لن يكون بعيـداً عن هـذا أو ذاك، ولكن السؤال الأهم هـو من نـوع منهجي: مـا هي أسباب هـذا الإختـلاف، ومـا هي العـوامـل التي تحـدد مـواقف الفـرق أو الجماعات المختلفة من الإسلام، أو التي تجعل من الاسلام موضوع اختلاف اجتماعي؟ بل إن هذا السؤال الذي يبدو لنا طموحاً أكثر من اللزوم، يمكن أن نرجع به إلى سؤال أكـثر تحديـداً هـو: هل يمكن بـالفعل إدراك وفهم الأسبـاب التي تجعل من الإسـلام موضـوع خـلاف، أو بالأحرى تدفع إلى الخلاف في موضوع الاسلام؟

ولا أدعي أن هذه الورقة سوف تجيب عن أي من هذه الأسئلة بهذه العجـالة، ولكنهـا تريد أن تضع بعض العلامات على الطريق، أو بعض المؤشرات من أجل تطوير محور البحث في المستقبل. ونحن نعتقد أن أهمية هذا الموضوع مرتبطة بتعميق وعينا حول موقفنا من الدين عموماً، الأمر الذي يـساعدنا أو ينبغي أن يساعدنا عـلى تطويـر الرؤيـة المنهجية التي ينبغي أن

---

(١) أنـظر فـي هذا المجـال: فؤاد زكريـا، **الصحوة الاسـلامية في ميزان العقل** (بـيروت: دار التنويـر، ١٩٨٥)، وفـرج فودة، **قبـل السقوط: حـوار هادىء حـول تطبيق الشريعـة الاسلاميـة** (القـاهـرة: [د. ن.]، ١٩٨٥). ومن الوجهة الأخرى، بعد كتابات حسن البنا، ثم أبي الأعلى المودودي، وسيد قـطب الذي نقـل إلى الوطن العربي فكرة الحاكمية لله، ففتح بذلك باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة، على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معـاصرة لحسن الترابي وراشـد الغنوشي ويـوسف القرضـاوي وفهمي هويـدي ومحمد الغزالي ومحمد البهي وحسن حنفي، وغيرهم. أنـظر مثلاً: منير شفيق، **الفكر الاسلامي المعـاصر والتحديـات** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٦)، الذي يتضمن قائمة مهمة بالمراجع الاسلامية الحديثة، ويقدم فكرة ممتـازة عن التوجهات والمواقف والتيارات العاملة اليوم داخل الحركات الاسلامية، والخلافات القائمة داخلها.

تحكم في نظرنا، الآن وفي المستقبل، أي موقف من الإسلام، وترتفع من ثم بالمناقشة حول الدين والإسلام إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى حد أدنى من اللقاء والتوافق والاجماع، كي لا يكون الإسلام عامل فرقة، في الوقت الذي يشكل فيه أحد المقومات الرئيسية إن لم نقل المقوم الرئيسي حتى الآن للهوية العربية.

لن نطرح هنا إذاً تقدمية الإسلام، كما جرت العادة، ولا رجعيته، ولا صلاحيته للتقدم ولا عدم صلاحيته. ولن نناقش طبيعته، إذا ما كانت علمانية أو لاهوتية، ولا في حقيقته هل هي التسامح أم التعصب، ولن نحلل معانيه ومضامينه الأخلاقية واللاهوتية والفلسفية، وإنما سوف نقتصر على إبداء ما نعتقد أنه ضروري لضبط الجدال الدائر اليوم من حول الإسلام وتنظيمه، بقصد إيصاله إلى النتائج المرجوة. ومن أجل ذلك لا بد، في البداية من فهم حقيقة هذه المعركة ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة المرتبطة بها، واحتمالات تطورها في المستقبل ومخاطر انزلاقاتها أو الانحراف بها عن أهدافها. إن ما يبدو لنا أساسياً اليوم هو إذاً السياق الذي يجعل من هذه الأسئلة موضوعاً ملحّاً على المجتمع أو بعض أطرافه، والرهانات التي تنطوي تحته، أي بمعنى آخر، فهم الاشكاليات المختلفة والمتعددة التي بنتها وما زالت تبنيها أطراف المجتمع الرئيسية والمتباينة حول الاسلام وعلى الاسلام، لتجعل منه مرتكزاً سلبياً أو ايجابياً، ومن ثم محورياً، لفكرها أو ممارستها. وهذا يتطلب أيضاً فهم الأجوبة التي تطرحها على نفسها وعلى الإسلام، أو ما تعتقد كل منها على أنه الإسلام.

إنه باختصار معرفة ماذا يكمن وراء هذه الأَشْكَلَة للإسلام، أو ما يمكن أن نسميه بحق تحويل الإسلام إلى مشكلة رئيسية من مشاكل المجتمع العربي، وماذا يكمن وراء أشكال أو أنماط التعامل المتعددة مع المسألة الإسلامية من رهانات وأهداف ومخاوف وآمال وتوقعات ايجابية أيضاً.

ومن أجل توضيح هذه الاشكالية المنهجية سوف نبدأ بطرح أربع أسئلة أولية:

السؤال الأول: من الذي يختلف في الاسلام؟ وهذا يعني معرفة القوى المتعاملة بالقضية الاسلامية، والمقصود بالقوى الجماعات أو المؤسسات التي لها دور فاعل أو تستطيع الفعل، والتي تملك خطاباً في الاسلام، ولها نوع من السياسة أو الاستراتيجية الخاصة بها لخدمة مصالح معينة ومشروع. ولهذا السبب فإنها لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي أمام ما يجري في الساحة العقائدية والدينية، وألا يكون لها بالتالي أهدافها الخاصة في الإسلام أو تحديدها لأهداف ورؤية معينة للإسلام.

السؤال الثاني: ما هو موضوع الاختلاف الحقيقي؟ وهو يشمل التوجهات الكبرى، أو إعادة توجيه النشاط الديني الطبيعي والعفوي عند الجمهور، كما يشمل الرؤية الخاصة بالتوظيف الديني، أو توظيف العصبية الدينية في بعض المجالات، ولتحقيق أهداف دينية أو غير دينية، كما تشمل نقاط الخلاف الجزئية المرتبطة بالتفسير أو الفقه أو الكلام أو القيم أو

المبادىء النظرية. وينبغي عدم الاقتصار هنا على تحليل الخطاب الاسلامي، أو الخطابات الاسلامية لمعرفة التمايزات فيما بينها، ونقاط الخلاف التي تميز بعضها عن البعض الآخر، وإنما ينبغي تجاوز ذلك إلى كل الخطابات التي يحملها المجتمع، أي القوى المنظّمة الفاعلة فيه، سواء أكانت اسلامية النزعة أم لا، خاصة حزبية، أم حكومية رسمية. فالاختلاف ليس مع الاسلاميين وانما حول الإسلام بين اسلاميين وغير اسلاميين. ومن دون ذلك لا يمكن فهم الجدال الراهن والخروج منه، لأن الحوار سوف يتحول إلى اتهامات متبادلة بسوء الفهم، أو بالتأويلات الذاتية. أو أنه سيصبح محاكمة لاتجاه من وجهة نظر اتجاه آخر، وهو سقوط في المنهج الايديولوجي وتراجع عن التحليل العلمي.

السؤال الثالث: ما هو أصل الاختلاف والانقسام ومسبّباته؟ والمقصود هنا تبيان العوامل المتعددة والمتباينة التي تعمل بشكل مختلف لدى الفئات أو الطبقات أو الأفراد أو المنظمات والمؤسسات، ومعرفة ما إذا كان الاسلام هو المنتج لهذا الخلاف بما هو مذهب أو بنية عقائدية دينية، الأمر الذي يعني أن أصل الانقسام اختلاف على الدين والتفسير الديني، أم أن هذا الخلاف يجد جذوره وأصله في أماكن وميادين أخرى اجتماعية أو سياسية لا علاقة للاسلام بها، وأن التفسير المتباين أو اللجوء إليه ما هو إلا وسيلة للتعبير عن الخلاف أو الانقسام، وفي هذه الحال فإن الاختلاف المذهبي لا يكون إلا أداة أو فرصة لبلورة تصادم في المصالح أو المواقف أو المواقع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

والسؤال الرابع: هل هناك أخيراً إمكانية لتجاوز هذا الخلاف أو للتوصل إلى تسوية في موضوع موقف العرب من الاسلام، أي من دينهم؟ وهل من الممكن بتجاوز الخلاف العقائدي، أو بالاتفاق على معاني الاسلام الحقيقي كما يقال عادة، أن نساهم في تجاوز الخلاف العملي الواقعي الاجتماعي الذي يدفع إلى اعادة تفسير الاسلام في كل الاتجاهات والامكانات؟ لكن قبل ذلك هل هناك إسلام حقيقي، أي لا علاقة للتفسير البشري به، وما هو؟ ثم لو أمكن الوصول إليه، وبالتالي النجاح في تفكيك عقدة سوء الفهم المتبادل أو التفسيرات المتباينة الإسلاموية والمسلمة البسيطة، هل يمكن تنفيس الاحتقان الخطير الذي نشأ على قاعدة التأزيم المقصود أو غير المقصود لما نسميه اليوم بالمسألة الاسلامية، ومن ثم نزع فتيل الحرب الدينية الكامنة التي تغذيها في أغلب الأحيان المخاوف المتبادلة والمبالغة في الوقائع، من قبيل تكتيكات الحرب الوقائية أو تطور مشاعر الخوف أو القلق والذعر الناجمة عن الجهل، أو نتيجة التلاعبات السياسية الرسمية أو الحزبية أو الخارجية؟

٢ ـ أصحاب الخطاب

يبدو لي بداية أننا نستطيع أن نحصي ثلاثة لاعبين حقيقيين داخليين، أي ثلاثة خطابات رئيسية في الإسلام، تحتوي على جميع الخطابات الجزئية أو التنوعات الأخرى:

الخطاب الأول، هو دون شك الأكثر تلوناً بالفكر الإسلامي لأنه المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة والسياسة، أو باعتبار الاسلام المرجعية الوحيدة أو الأولى للمجتمع العربي بما هو مجتمع اسلامي. وينطوي تحت هذا الخطاب، أو الوعي الفاعل الخالق لذات نشطة تخطط وتعمل لمشروع، كل الجماعات الاسلامية الأصولية، سواء أكانت جهادية جذرية أم لا. ذلك أن جزءاً كبيراً من الاختلاف في الإسلام وحوله نابع أيضاً من جدلية الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

والخطاب الثاني هو الدولة نفسها. ففي الواقع لم تكن الدولة العربية معنية كثيراً بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل، إلا عندما أصبح خطاب الاسلام خطاب دولة، أي يشكل تحدياً مباشراً لسلطتها، وخطاباً نقيضاً لها، يطرح على نفسه مهمة الحلول مكان السلطة القائمة. وفي هذه الحالة لا بد للدولة من أن تملك رؤية وسياسة ووسائل عمل تدافع بها عن نفسها ضد ما تعتقد أنه تحدٍ لها من قبل الاسلام أو الفاعل الديني المتحول إلى فاعل نشط، لكن هذا الدور الدفاعي يمكن أن يتحول إلى دور هجومي أيضاً، أو أنّ الدولة يمكن أن تنتقل إلى الهجوم، ولا نعني به الهجوم القهري والعنفي، فهذا هو الرد البوليسي، وإنما الهجوم يكون عندما تطرح الدولة ومن يمثّلها رؤية مخالفة وممكنة للإسلام، أي تفسيراً مقنعاً وبديلاً للتفسير الأول. وهي تعتمد في ذلك عادة على جماعات العلماء التقليديين العاملين في مؤسساتها أو المنتمين إلى دائرتها. ولكن الدولة بحاجة إلى خطاب أو سياسة اسلامية ودينية حتى عندما لا تتعرض سلطتها إلى التحدي من قبل الاسلاميين. ولكنها في هذه الحالة تتخذ موقفاً تجريبياً يرتبط بحاجاتها السياسية أو بتأمين التوازنات السياسية التي تراها مناسبة لها. فإذا كان التهديد السياسي صادراً عن جماعات أو خطابات يسارية، يمكنها أن تناور بالتكتل الديني، وإذا كان التهديد دينياً تلجأ إلى المناورة بالتيار المناوىء، أي باختصار ليس للدولة العربية مذهب أو سياسة مبدئية من الدين طالما أن الدين ليس له سياسة مبدئية من الدولة أيضاً. إنه يمكن أن يؤيدها أو أن يقف ضدها بحسب ما يراه ملائماً لمواقعه ووجوده ومصالحه.

الخطاب الثالث، وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته اليوم بالتكتل العلماني، أي التآلف الهش والجزئي وغير المنظم من جماعات المثقفين والسياسيين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات النقابية أو المهنية التي تمثل الانتلجنسيا الحديثة أو المتأثرة إلى حد كبير بالفكر الحديث ونظرياته، وهذا الفاعل هو الذي يمثل الوعي الشقيّ في هذا الصراع الثلاثي، لأنه من بين الأطراف هو الوحيد الذي لا يملك قاعدة ثابتة وقوية، فهو لا يستند كالتكتل الاسلامي إلى التراث القوي والوعي الجماهيري والتقليد الذي يشكل نوعاً من العمق الاستراتيجي والخزان ونقطة الاستناد القوية للحركات الاسلامية الفكرية أو السياسية. وليس له مؤسسة كبيرة يستطيع أن يحتمي بها ويدافع بها عن نفسه كالدولة. إنه يقف إذاً محشوراً بين الطرفين وعليه يقع كل العبء في تلقي الضغوط المتبادلة وامتصاصها. وهو معرض لهذا السبب باستمرار إلى التمزق بين الانتماء إلى هذا المعسكر وخوض المعركة

معه، أو ذاك. أي إلى الانقسام على نفسه. ولعل هذا الوضع الصعب هو الذي يفسر مبالغاته وخوفه المتزايد واستعداءه للسلطة أحياناً وتشاؤمه ويأسه[٢].

٣ ـ موضوع الخلاف

لكن الصورة تختلف عندما نأتي إلى موضوع الخلاف، أي الخطابات المتصارعة والمتنافسة. فالدولة لا تكاد تظهر أبداً إلّا من وراء خطاب الاسلام المتسامح والمعتدل، أي الذي يشكل استمراراً لنمط النشاط الديني العادي واليومي، الممارس في المدارس والمساجد والحياة عموماً. إنه مزيج من الأخلاق الدينية والسيرة النبوية والتعبئة الجماعية والوطنية ضد الثقافة أو المخاطر الغربية. أما في الحالات الحرجة فإن هذا الخطاب يمكن أن يوجه مباشرة ضد الحركات المتطرفة، ليس باعتبارها تهديداً للأمن والسلام الأهلي، مما يمكن أن يشكل خطاب الدولة الضمني في هذا المجال، وإنما باعتبارها مخالفة لروح الإسلام وتعاليمه وقيمه الأساسية، أي باعتبار ما تمثله من تشويه لصورة الاسلام وتهديدٍ له ولمكانته وموقعه من الدولة والمجتمع.

أما ما يظهر بشكل أقوى في هذا الجدل اليومي فهو في الواقع الصراع بين خطاب العلمانية الذي أخذ يمتلك أكثر فأكثر أدواته النظرية والمدافعين الصريحين عنه في المجتمع العربي، وخطاب الدولةِ الاسلامية أو إسلامية الدولة. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن هناك أكثر فأكثر، على مستوى الخطاب وموضوع الاختلاف، نوعاً من التحالف بين خطابات الدولة أو/ والمشايخ أو العلماء وخطاب الانتلجنسيا الحديثة، وهذا نابع من أن المعركة تبلورت في

---

(٢) ينبغي القول ان الذين يساهمون بشكل أكبر في تغذية الرأي العام بالمعلومات والأخبار هم الصحافيون، وفي الوطن العربي يفتقر هؤلاء إلى الكثير من التكوين العلمي. وهم ميالون بطبعهم إلى المبالغة، لكن المبالغات تأتي أيضاً من طرف مثقفين كبار يعتقدون أنه من المصلحة تضخيم الخطر حتى يتم القضاء عليه. وقد لعبت الثورة الايرانية دوراً كبيراً في تأجيج المشاعر تجاه الحركات الاسلامية، وعدم رؤية الدعوة الاسلامية إلّا من زاوية تهديد الأمن أو التعامل مع الخارج أو الثورة الاجتماعية والسياسية. وقد تبنت مجلات وصحف عربية عديدة الحملة لخلق جدار ضد انتشار الدعوة. وكان من المتعارف عليه أن تتهم الحركة الاسلامية بأنها تدفع إلى الطائفية والانقسام. أنظر في هذا المجال: مطاع صفدي، «القومية العربية والإسلام الثوري،» الفكر العربي المعاصر، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «فلا ينبغي أن ندهش إذا ما شاهدنا اليوم أنه مع امتداد الدعوات إلى الايديولوجيات الدينية، تعصف ريح الطائفيات والعنصريات والقطريات من شاطىء البحر المتوسط إلى عمقنا الأسيوي مشرقاً وإلى جبال القبائل في الجزائر مغرباً». أنظر أيضاً: ناصيف نصار، «العرب والإسلام.. والثورة الإيرانية،» الفكر العربي المعاصر، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «ان الحركة الثورية العربية تسير في خط معاكس للثورة السلفية لا على صعيد التحرر الاستقلالي، بل على صعيد الأهداف البعيدة، هذه الأهداف التي يمكن اختصارها في هدف كبير واحد هو عقلنة الحياة الاجتماعية القومية على مختلف أصعدتها، لا يرتاح أعداء العرب لتحقيقها، لأنها إذا تحققت تجعل من العرب قوة هائلة في العالم، ولذلك ستكون المعركة شاقة في السنوات المقبلة بين السلفيين الجدد، والثوريين التقدميين، المناضلين من أجل التحرر الكامل والعقلنة».

النهاية حول قضية أولى تشغل الجميع معاً، هي قضية علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة والسياسة عموماً. فالدولة والعلماء والمثقفون يشعرون أن قضيتهم قضية واحدة في منع التيارات الاسلامية من الاقتراب من الدولة، أي في النهاية، في الحفاظ على النظام الراهن على الرغم من كل الانتقادات التي يوجهونها له على صعد أخرى. ومن الطبيعي أن يُضعف هذا التحالف الاسلاميين ويعزلهم نسبياً. لكن عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوة التحالف المناوىء بقدر ما تنبع من نجاح هذا التحالف في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضية خصومهم وحرمهم من ميادين قوتهم في المواقع الدينية الأساسية، الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العام الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.

وبشكل عام وإذا أردنا الاختصار، قلنا إن الخلاف يكاد يتركز حول موقع الدين من وفي الدولة، وأنه في الميادين الأخرى يكاد يكون هناك ميل عام إلى القبول بالتنازلات المختلفة الممكنة، ولأن المعركة تمحورت حول موضوع السلطة والدولة فقد اشتد التركيز على مفاهيم العلمانية والدولة الدينية أكثر فأكثر، وظهر وكأنه بالأساس صراع بين الانتلجنسيا الحديثة وبين الحركات الاسلامية الجديدة، أي بين ما يطلق عليه اليوم التيار الأصولي، بكل فئاته، والتيار العلماني أو القومي العلماني أو الحديث أو التحديثي أو الديمقراطي، كما يتردد أكثر فأكثر.

وعلى عكس ما قد يبدو في المظهر، ليس سبب الصراع ظهور جماعات متطرفة هنا وهناك، ولكن سعي كل معسكر إلى نشر مرجعيته أو قيمه المرجعية على كامل الميادين الاجتماعية، بحيث ان العلماني لا يرى إمكانية للاستمرار والتقدم إلّا بعلمنة كل نواحي الحياة الاجتماعية، وتخليص السياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة من تأثيرات الدين والعقيدة الدينية، وإن الاسلامي لا يرى مثل هذا الحل هو الآخر إلا في أسلمة الدولة والاقتصاد والعلم والثقافة. فلأول مرة أصبح لدينا كلام عن مشروعين اجتماعيين: مشروع يسمي نفسه المشروع الحضاري القومي، يقصد العلماني، والثاني الذي يسمي نفسه المشروع الحضاري الاسلامي(٣). وهذا يعني أيضاً لأول مرة انهيار التقليد الكلاسيكي لتعايش مرجعيات ومنظومات فكرية مختلفة في اطار وتحت ظل دولة واحدة.

---

(٣) لا يستطيع المرء ألا يعبر عن دهشته بتراجع مفهوم المشروع الحضاري الاسلامي وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه. فقد كان بالنسبة إلى حسن البنا الذي كان يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الانسان لمصلحة الآلة والتقانة، دعوة إلى اخوة انسانية تكون محور رسالة الاسلام الحضارية، وتبشيراً بالفكرة العالمية وابطال كل عصبية، ونداء إلى الأخوة بين كل الأديان، وتعبيراً عن أن الاسلام شريعة السلام والرحمة. انظر: حسن البنا، السلام في الاسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الامام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار الفكر الاسلامي، ١٩٧١)، ص ٨، وسيد قطب، السلام العالمي والاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٦٧)، حيث يؤكد قطب على محورية الانسان في المشروع الحضاري الاسلامي، ويضيف قائلاً: «النظام الغربي انتهى لأنه لم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة. والمطلوب قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت=

إن ما حصل في الواقع هو أن تجذّر الموقفين جعل منهما خيارين شاملين وبالضرورة متنافيين لا يمكن التوفيق بينهما أو التوصل فيهما إلى أي حل وسط: فإما أن يكون المجتمع اسلامياً بالمطلق أو أن يكون علمانياً بالمطلق أيضاً. وقد نشأ، على أثر ذلك، التشديد المتجدد على قضايا كان الفكر العربي يبحث فيها باستمرار عن تسويات، مثل قضية العلمانية، أو قضية التطبيق السياسي للشريعة. إن الصراع المتفجر هو النتيجة الحتمية لتصورين لا يمكن التوفيق بينهما، وفي الوقت نفسه لا يمكن تجاهل وجود ونفوذ أي منهما والحاجة إليه. فهل من الصحيح أن التسوية مستحيلة مطلقاً في هذا الميدان، وما هو السبب الذي أدى إلى هذا التجذر الراهن؟ إن الجواب عن هذا السؤال الأخير هو الذي يستطيع أن يعدل من نظرة كل تيار لحقيقة الصراع ودوره ومكانته فيه وفي المجتمع.

٤ ـ لماذا نختلف في الاسلام

لو استثنينا فئة من العناصر النشطة الاجتماعية لا بد من أن نلاحظ أن الأغلبية العظمى من الجمهور لا تحتاج، كي تعيش اسلامها، أو انخراطها في الحداثة والتحديث ونظام الاستهلاك الراهن، إلى أي نظرية أو فكرة محددة أو عقيدة. بل إنها على عكس الفئة الأولى، التي سوف نبين طبيعتها، تعيش الوضعين الاسلامي وغير الاسلامي في الوقت نفسه دون أن تشعر بأي تناقض في موقفها. وهي تنجح في الجمع بين منطقين وعالمين ونمطين من التفكير والحياة، كما يجمع المرء بين لغتين دون أن يخلط في كلامه احداهما بالأخرى. وهذا الوضع هو الذي يسمح بالسؤال عن سبب الشعور عند فئة أخرى بأن تعايش نمطين للتفكير والسلوك بحسب المستويات والميادين أو الأنشطة الاجتماعية يستحيل الاستمرار فيه، وأنه لا بد من تحقيق التجانس أو التعميم المطلق لنمط منهما، في هذا الاتجاه أو ذاك. والجواب نفسه يدلنا على طبيعة هذه الفئة الخاصة التي تشغلها النظرية ويشغلها الانسجام العام.

فهذه الفئة الخاصة والاستثنائية هي بالضرورة تلك التي تقع على عاتقها مهمة احلال النظام في المجتمع، أو اخضاع الاجتماع المدني إلى نظام. إنها الفئة أو بالأحرى الفئات التي تشارك بشكل أو بآخر، وبطريقة نشطة ايجابية، أو بطريقة ساكنة، في تحقيق السلطة العامة، أو في خلق المجتمع وتأسيسه كنظام، أي في جعله مؤسسة، أو أيضاً كما نقول اليوم مأسسته. إنها النخبة الاجتماعية، ولا نعني بالنخبة الفئة الحاكمة أو المرتبطة بالعمل السياسي، وانما تلك التي تعمل في المعارضة أيضاً، بل خارج السياسة أيضاً، من أجل خلق وتكوين التوازنات المتعددة: الثقافية والاقتصادية التي تشكل جوهر النظام الاجتماعي السياسي. كما لا نقصد بالنخبة الفئة الفاعلة المنتجة من قادة فكريين واقتصاديين وسياسيين؛ وإنما جميع العناصر والدوائر التي تشارك هذه القيادات دورها أو التي تتيح لها تحقيق مهماتها من أعضاء فاعلين

= إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة، ومنهج أصيل، وايجابي، وواقعي في الوقت ذاته، والاسلام هو الذي يملك ذلك».

دون أن يكونوا أصحاب التصميم والتنظيم. وكل الفاعلين الذين تحدثنا عنهم يقعون في دائرة هذه النخبة.

وهذه النخبة ليست مسؤولة إذاً بشكل عام عن اعطاء صورة ورؤية عن مسيرة المجتمع ومستقبله فقط، ومن ثم عن تحديد القيم التي ينبغي أن تحكمه وتوجهه، ولكنها مسؤولة أيضاً عن التعبير عن مختلف المصالح التي تتصارع فيه، في مقدمتها مصالح أطراف النخبة نفسها، القديمة والحديثة، البيروقراطية والتكنوقراطية، المثقفة والعسكرية، الاقتصادية والسياسية... الخ. إن الصراع على القيم الموجِّهة هو الصراع على توجيه المجتمع نفسه إذاً، وتنظيم المصالح الكبرى وتحديدها، أو تعيين حجمها. وهذا التوجيه يتضمن اقامة التوازنات المختلفة، بما فيها وفي مقدمتها التوازن النفسي والثقافي الذي بتحديده الذهنية المهيمنة عامة يفتح آفاق تطور البعض ويغلقها بالنسبة إلى الآخرين، ويدعم طموح البعض ويخمد آمال وطموحات البعض الآخر.

كل الذين يدخلون إذاً بشكل أو بآخر في دائرة النخبة أو يطمحون إلى المساهمة في السلطة، السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، أي الذين يحلمون بالقيام بدور عام يتجاوز حدود مصالحهم الشخصية المباشرة، مهتمون بصورة أو بأخرى، وبحسب طموحاتهم وحجمها وآفاقها، بالمعركة المتفجرة حول طبيعة لائحة القيم التي ينبغي أن تحكم المجتمع. وهؤلاء جميعاً ليسوا مجرد أفراد وانما هم تجمعات أو هيئات أو قوى أو مؤسسات. إن الدولة هي أحد الفاعلين في هذا الصراع، تماماً كما هي الأحزاب والنقابات، والتيارات الفكرية المبلورة والمثقفين، وفي هذا الصراع كما في كل صراع لا بد من أن تنشأ تحالفات وتجمعات أكبر. ويمكن للدولة مثلاً أن تستخدم المثقفين أو تتحالف معهم ضد أطراف النخبة الاسلامية النشطة، أو أن تفعل العكس في أحيان أخرى، بحسب حاجتها إلى تحقيق توازن القوى السياسي. كما يمكن للمثقفين أن يقيموا، كما حصل في وقت الثورات اليسارية، تحالفات مع مؤسسات دينية أو عسكرية أو شعبية مختلفة، أما في الوقت الراهن، فإن القوى الأساسية المشتركة في هذا الصراع مكونة من حلفين رئيسيين: حلف الدولة ومن ورائها النخبة المثقفة والعسكرية والتكنوقراطية الحديثة، أي التي تكونت بحسب النمط الحديث، وتأثرت إلى حد كبير بالعقائديات العصرية، التي تخشى أن تفقد مواقعها في النظام الاجتماعي السياسي القائم عن طريق تغيير القيم الموجهة فيه، ويقف معها في بعض الأحيان وبحسب الظرف أصحاب المصالح الاقتصادية والاغنياء الجدد وبرجوازية المضاربة التي تخشى قسوة النظم العقائدية والأخلاقية. ومن الطرف الثاني تتجمع كل فئات النخبة التي همَّشها النظام على الصعيد الثقافي أو السياسي، وتلك الفئات الاقتصادية والاجتماعية التي أخذ النظام الراهن يدمر قاعدتها الاقتصادية من الطبقات الوسطى والشعبية.

ومع ذلك ينبغي ألا نفهم من ذلك أن الباعث الوحيد على الخلاف هو تقسيم المصالح الاجتماعية، وأن الصراع من حول الإسلام هو صراع يقتصر على إعادة تقسيم الثروة الاجتماعية، أو توزيع الدخل، وإن كان هذا البعد لا يغيب عنه. فلو كان الأمر كذلك

لاقتصر الخلاف داخل الاسلام على تفسير أو تأويل القيم الخاصة به. وكان يمكن للخاصة أن توجه الاسلام توجيهاً محافظاً في الوقت الذي كان الجمهور العريض سوف يتمسك بالتفسير العدالي والشعبي له. وفي هذه الحالة ما كان لهذا الصراع أن يأخذ الشكل الحاد الذي يأخذه اليوم. إن موضوع الخلاف ليس في نظري تفسير الإسلام وإنما مكانة الاسلام في المجتمع، أي في تكوين وتأسيس النظام الاجتماعي الآن وفي المستقبل. وتحديد مكانة الاسلام يعني أشياء وأموراً كثيرة متعددة ومتشابكة، وليس بالضرورة متسقة أو متجانسة، بل هي أحياناً متناقضة. وهذا هو الذي يجعل حسم الأمر مستحيلاً في مثل هذا الصراع. فهو يعني رؤية معينة لنظام السلطة مرتبطة بذكريات الماضي أو بالنظم التي ارتبط اسمها بالاسلام، ومن هذه الناحية فهو يخيف بشكل أساسي النخبة المثقفة والطبقات الوسطى ذات المصلحة الاقتصادية، بنوع من الارتباط بالخارج وبالغرب خصوصاً، إن لم نقل الارتباط الكامل به. ويعني رؤية معينة لموقع المرأة ودورها في المجتمع، ومن هذه الزاوية فهو يخيف جزء كبير من النساء اللواتي اكتشفن دورهن الاجتماعي ودخلن بشكل أو بآخر في الحياة الوطنية، وليس المقصود بالضرورة المثقفات أو حملة الشهادات، على الرغم من أنه ينبغي عدم الاستهانة بعددهن وقوتهن كجزء من النخبة الاجتماعية. وهو يعني نوعاً من القيم الأخلاقية، أو من الصرامة الأخلاقية والتنظيم التقشفي الذي يخيف الكثيرين من موظفي الادارة والدولة، والكبار منهم بشكل خاص، الذين اعتادوا التصرف بأملاك الأمة وكأنها ملكهم الشخصي. ولكنه في المقابل يثير أو يعزف على مشاعر العدل والمساواة الأخلاقية بين الناس ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعاً، اعتاد على أن يتم اسقاطه دائماً من الحساب، وفي كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف واراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور، أي جمهور يعاني التهميش الكامل تقريباً داخل النظام. بل إن القسم الأكبر من سحر الدعوة الاسلامية السياسية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والخروج من حالة الهامشية والمذلة وانعدام الوزن التي لا يقدم النظام الراهن غيرها للجزء الأعظم من الجمهور. إن حب الصرامة والانتقام يختلط لا محالة هنا بقيم المساواة والعدالة كما يختلط بالاحباط والحاجة إلى الاندماج الاجتماعي بل إلى الإحسان(٤).

وعندما نقول إن موضوع الصراع يتجاوز موضوع اعادة النظر بالثروة، وهو ما يحصل

---

(٤) ليس هدفنا هنا، بالطبع، دراسة الحركات الاسلامية من الوجهة الاجتماعية أو السياسية ولا تفسير أسباب نشوئها، ولكن تحليل جذر الخطاب العام ومقوماته. ولا بد من الملاحظة هنا أنه على الرغم من المقالات العديدة والندوات المتكررة حول المعاصرة والتراث والصحوة الاسلامية، فإن الانتاج المهم في هذا الموضوع هو الانتاج السجالي، وأن القسم الأكبر منه هو من نصيب زعماء ومثقفي الحركة الاسلامية الذين يريدون أن يقدموا وجهة نظرهم للقارىء العادي أو لجمهورهم. في المقابل، لا تزال المكتبة العربية تفتقر إلى الكثير من دراسات اجتماعية تحليلية حول هذه الظاهرة. أنظر في هذا المجال: نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، وبرهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩). إضافة إلى كتابات ودراسات طارق البشري وأحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي وحسن حنفي. ومن الوجهة المغايرة ينبغي ذكر كتابات فؤاد زكريا وسمير أمين ورفعت السعيد.

بشكل طبيعي في كل نظام، فنحن نعني أنه يتجاوز في عمقه الصراع الاجتماعي الاقتصادي، بل يتجاوز موضوع الصراع السياسي الهادف إلى اعادة توزيع مواقع الحكم والسلطة عموماً، فهو يتعلق أساساً باعادة توزيع الرأسمال الرمزي، أي اعادة النظر في القيم العامة التي تحدد على المدى الطويل قالب توزيع السلطة ذاتها كما تحدد قالب توزيع الثروة والدخل الاقتصادي. وهذا هو بالضبط الذي يجعله شمولياً وشاملاً من جهة ويغلق فرص التسوية فيه من جهة ثانية.

ينبغي أن نميز منذ البداية بين مستوى الوعي وبين مستوى الممارسة. ان التيارات العقائدية غالباً ما تشكل اطار تحالفات ظرفية اجتماعية تختلق الطبقات المختلفة لتجمع بين فئات يمكن أن تكون متنافسة على صعيد اقتصادي مثلاً ولكنها ذات مصلحة مشتركة على صعيد آخر. وهذه التحالفات المتعددة الأطراف الاقتصادية والسياسية والعقائدية هي التي تشكل أصالة وخصوصية النظم الاجتماعية السياسية. ولو أمعنا النظر في الظرف الحالي لوجدنا أن أصل تفجر المسألة الاسلامية هو تحول الاسلام إلى نوع من الخط الفاصل بين تحالفين عريضين، ثم أكثر فأكثر إلى محور للتمييز بينهما. ولأنه أصبح كذلك فقد أنتج من خلال منطق الصدام والمواجهة وبسببه موقفين متطرفين من الاسلام ومتجهين أكثر فأكثر نحو التصعيد في التطرف: موقف العداء للإسلام بكل ما يعنيه هذا من معنى ـ وهو الذي لم يكن موجوداً في المراحل السابقة ـ وموقف الأصولية الجديدة التي تجعل من تطبيق الاسلام بحسب تفسيرها الخاص والمتشدد شرط انتمائها للجماعة ومعيار مثل هذا الانتماء. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تحول الاسلام إلى خط فاصل ومميز لمعسكرين بعد أن كان موضوع اجماع، في حدود الاختلاف في التفسير بين إسلام تقدمي واسلام محافظ، في المرحلة السابقة؟ وما الذي يخفي اليوم العداء للإسلام؟

في اعتقادي أن التحول في اتجاه تحويل الاسلام إلى خط فصل بين معسكرين قد جاء نتيجة لتطور الحقبة السابقة نفسها، وهي الحقبة التي نسميها اصطلاحاً بالحقبة «الوطنية»، التي ارتبطت ببناء الدولة والجماعة الوطنية الحديثة لا ببناء الأمة، عربية كانت أو محلية قطرية. فعلى المستوى الاقتصادي وبسبب عجزها عن تجاوز الحدود القطرية المرسومة لها، سارت هذه الدولة بالاقتصاد إلى الانحطاط وإلى نوع من اقتصاد المضاربات وانتجت طبقة حقيقية من السماسرة والمرتشين الصغار والكبار الذين لا هم لهم إلا تأمين مصالحهم الشخصية، ولا يحركهم أي حافز جماعي أو باعث أخلاقي. وعلى المستوى السياسي أدى تجميد تداول السلطة، بواجهة تعددية أو دون واجهة، إلى فساد القيادة الاجتماعية السياسية ثم تكلّسها وانعدامها، مع قتل امكانية نمو البدائل والقيادات والأطر الشابة الجديدة. وفي هذا المناخ أصبح هم النخبة الحاكمة الحفاظ بأي ثمن على موقعها والدفاع الوقائي عن نفسها بتهميش العناصر الجديدة أو حتى قتلها واغتيالها، وعلى الصعيد الثقافي والايديولوجي فرضت النخب الحاكمة مذاهب الدولة على الجميع وحظرت الحوار والتعبير الحر والجدل، بما هو ضروري لامتصاص التوترات السياسية والاجتماعية ودمج القيم الوافدة الحديثة واعادة تفسير القيم

السالفة وتجديد رؤية المجتمع لنفسه ودوره. لقد خلقت احتباساً فكرياً عميقاً قاد إلى تدهور الوعي العام كما أدى إلى التقهقر حتى بخصوص العديد من المكتسبات الفكرية الماضية، سواء في ميدان التفسير والفكر الديني أو في ميدان إدراك وهضم الفكر العصري والحديث. وقد غطى النظام السابق على هذا الانحباس العقلي، خلال فترة طويلة، بالمذهبية المفروضة والعقائدية الشكلية وتبادل الشعارات وخداع النفس والتغطية على الحقيقة.

وعندما برزت نتائج هذا النظام الجديد، فتبلورت ارادة الطبقة النفعية الجديدة التي كان أقوى تعبيراتها ظهور ما يسمى في مصر بالحزب الاسرائيلي، أي الذي يدافع عن التطبيع مع اسرائيل والتعاون معها، وهو في الواقع الجناح المتطرف من طبقة أصحاب المنافع الجديدة، هذه التي دفعت السادات إلى توقيع الصلح المنفرد مع اسرائيل من جهة، وأخفقت المعارضات التقليدية اليسارية والليبرالية في تقديم العون، أو تبديل بنية النظام المطلق، واخراج الأغلبية من موقع الهامشية، وتحرير آلية تجديد السلطة والنخب الحاكمة، . من جهة ثانية، ثم أخيراً عندما انهارت عقائديات القومية الشكلية التي قامت عليها مشروعية العديد من هذه النظم، وبرز ما يختفي وراءها من سياسات، أخذ المجتمع، أو بالأحرى الفئات الأكثر تهميشاً ووعياً فيه في الوقت نفسه، في اللجوء إلى المخزون الاسلامي لتجعل منه إطاراً جديداً، سياسياً وفكرياً، للتعبير عن معارضتها، وأداة لبلورتها عقائدياً وتنظيمها روحياً ونفسياً. وقد أصبح الفكر الاسلامي موضع توظيف دائم لآمال التغيير في أكثر من مكان من الوطن العربي والعالم الاسلامي، وكان يقدم بسبب اختلاف منحاه عن العقائديات الحاكمة فرصاً أكبر للتميز الشامل عن النظام، وعن القوى العالمية التي تقف وراءه أو تتحالف معه. فضد اقتصاد النهب والسلب الوحشي الذي قاد إلى الإفقار العام من جهة، والإثراء الفاحش من جهة ثانية، وجدت قيم العدالة والمساواة والأخوة والجماعة المتضامنة في الإسلام مرتكزاً قوياً لها، بخاصة أن النظام احتكر كل مصطلحات الوطنية والقومية والمساواة والعدالة والقانون الحديث. وضد سياسة الدولة الرامية إلى حظر تداول السلطة وتكسير العصبيات أو التضامنات القائمة القديمة منها والحديثة، القبلية والعائلية والحزبية والنقابية والمهنية، وجدت الفئات الاجتماعية، المخلوعة عن أي إطار جماعي والمرمية في العزلة القاتلة والعجز والعنانة، في الدين فرصة لتجديد العصبية التضامنية الضرورية لممارسة أي سياسة أو عمل جماعي، بل لخلق عصبية تتجاوز إطار التضامن المحلي ويخرجها من العزلة الوطنية، التي يريد أن يفرضها عليها النظام، إلى اتساع المسرح الدولي والسياسة العالمية. وضد حظر التفكير والتعبير والنظر وتبادل وانتقال المعلومات واخفاء الحقيقة، وجدت أطراف من النخبة المثقفة في العودة إلى دين الناس وتقاليدهم فرصة لمعاينة الحقيقة واكتشافها ومعايشتها.

لقد جمع الفكر الاسلامي الأصولي وراء رايته خليطاً منوعاً ومتبايناً من أبناء الطبقة الوسطى المهمشين، والذين لا مستقبل لهم في النظام الاجتماعي السياسي كما هو عليه الآن، ومن المثقفين الذين نقلوا أو جيّروا آمالهم وأهدافهم الوطنية من القومية أو من الاشتراكية إلى الاسلام، وأولئك الذين لم تخب الرغبة لديهم بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية

والشعبية التقليدية، ومن معظم عناصر النخبة النابعة من الأوساط الشعبية العريضة التي يشكل التيار الاسلامي الاطار الأكثر انفتاحاً نفسياً وفكرياً عليها، والذي يمكن أن يقدم لها إذاً فرصة أكبر للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي ودائرة النخبة الاجتماعية. وبالتأكيد هناك قوى أخرى تسعى إلى استخدام التنافس بين النخب، قوى خارجية وداخلية. بيد أن هذه القوى ليست من صلب الحركة ولا من المساهمين في تكوينها. لكن المصدر الأول للفكر الأصولي الاسلامي اليوم هو دون شك الجزء المهمش من النخبة، والجزء المهدد من الطبقة الوسطى التي يكاد يطحنها اقتصاد النهب والسلب الذي نظمت آلياته، بالارتباط باحتكار السلطة السياسية، الطبقة الجديدة المافيوزية. أما الاسلام الذي ترتبط به بعض هذه الأوساط السمسارية والمضاربة فهو من نوع مختلف تماماً، إنه اسلام النظم الغنية التي يطلق عليها اسم المعتدلة.

في وجه تصاعد قوة هذا التيار، ومع تعري النظام وتدهور مواقعه الفكرية والعقائدية، نشأ نوع من التفاهم التدريجي والضمني بين كل من يعتقد أن الخطر الأكبر اليوم هو الاسلام السياسي. وولد نوع من الانعكاس الشرطي لدى فئة من المجتمع تماهي بين الاسلام والتخلف والتقهقر، وتعمق شعور حقيقي لديها بالعداء للاسلام كما هو، أي بغض النظر عن أي تفسير أو تأويل، حتى لو أنها من قبيل الاحتياط تسعى أحياناً إلى أن تغطي على هذا العداء بالحديث عن اسلام معتدل ومتطرف. وفي نظري أن تيار هذا العداء الجذري للإسلام يتعمق بالدرجة نفسها التي يتعمق فيها تيار العداء المطلق لكل ما هو مختلف عن الاسلام أو مخالف له.

إن وراء تطور العداء للإسلام دوافع لا تقل تبايناً وتناقضاً أحياناً عن تلك التي تجمع بين المدافعين عن التيار الأصولي. فهناك أولاً القسم الأكبر من النخبة الاجتماعية التي يحركها الخوف من الاسلام، أو يدفعها التمسك بقيم حديثة تعتبرها غير موجودة في الاسلام، أو يجذبها الشعور بأن العداء للاسلام يمكن أن يقربها من عالم الحضارة ويرفع من قيمتها التاريخية ويميزها عن الناس العاديين والمتخلفين. وهناك العناصر المستفيدة من نظام الانتفاع والوصولية التي تخشى كل ما يتحدث عن الوطنية والقومية والمصلحة الجماعية وتهرب من كل ما هو مخالف للسلطة وتجعل من ممالأة المناخ العام أداة لتحقيق مآربها، وهناك الدولة والنخب السياسية القومية أو العلمانية أو الحديثة التي تسعى دائماً، من قبيل تحقق التوازن السياسي، إلى تعبئة القوى المنافسة ضد القوى التي تشعر أنها، في هذه المرحلة أو تلك، هي القوة المهددة أو التي يمكن أن تشكل تهديداً للنظام، أو لمواقعها داخل هذا النظام أو حتى داخل المعارضة له، وبالتالي داخل نظام المستقبل.

لكن هذه العوامل والمخاوف والآمال التي تجمع، إيجابياً أو سلبياً، بين فئات المجتمع المناهض للفكرة الاسلامية، لم تكن لتستطيع أن تخلق تياراً قوياً معادياً للاسلام لولا اجتماع عنصرين أساسيين: القاعدة الاجتماعية المادية، أي الطبقة القوية التي تجد في الإسلام، في أي تفسير جاء، خطراً حقيقياً على مصالحها الداخلية والخارجية؛ ثم المشروعية النظرية، أو

الآلة الفكرية التي تجعل من هذا العداء أمراً مقبولاً عقلياً ومحتملاً اجتماعياً. أما القاعدة المادية فهي هذه الطبقة الجديدة المافيوزية أو الكومبرادورية الجديدة المنحطة التي تحدثنا عنها والتي تعتبر أن شرط وجودها واستقرارها وازدهارها هو غياب أي مفهوم للمصلحة العامة أو الوطنية أو القومية أو التضامن الديني أو الأخلاقي أو المعنوي. أما قاعدة المشروعية النظرية فإنها ليست شيئاً آخر إلا الفلسفة الوضعية نفسها التي تعتبر، بتبسيط واختصار، أن النظام العقلي للإنسان قد مر بمراحل متعددة آخرها مرحلة الفلسفة الوضعية العلمية، وان الدين لم يكن نمطاً متميزاً من النشاط أو الحياة الواعية الذهنية الاجتماعية، وانما هو مرحلة من المعرفة البشرية التي عفّى عليها الزمن بعد أن تم استبدالها بنمط من المعرفة أرقى وأكثر تحقيقاً للمطلوب. وهذا يعني أن العلم قد حل مكان الدين، وأن الدين والعلم ليس بين وظائفهما تميز، وانهما يقومان بوظيفة واحدة. إن العداء للدين قد وجد هنا المصلحة والفكرة معاً، وصار بإمكانه أن يصبح مذهباً وتياراً قوياً في المجتمع العربي، أي أصبح له منظرون. ووجد جزء من النخبة المثقفة موقعاً جديداً يمكنه باحتلاله أن يثمر معارفه فيه ويرفع من قيمة رأسماله العلمي والسياسي. لقد أصبح هناك، أو لقد خلق النظام العام وظيفة جديدة ضمت إلى وظائفه السابقة هي العداء للإسلام، بقدر ما نشأ هناك طلب داخلي وخارجي على هذه المادة، أي سوق لها.

٥ ـ أزمة علاقات السلطة الاجتماعية

مع تبلور ايديولوجية العداء للاسلام واتخاذها طابعها المنظم المستند إلى طلب عملي من جهة وإلى نظرية ومنهج فكري ذي شرعية عالمية من جهة ثانية، وقادر على تمويل التيار بالأفكار والمعاني وعلى تحقيق الانسجام في التفكير ـ وهو ما كان من الصعب تحقيقه في اطار العقيدة الماركسية رغم عدائها النظري العميق للدين، وذلك لأن طموحاتها اليسارية الشعبية والاجتماعية كانت تدفعها إلى التقرب من الدين أو البحث عن تفسير تقدمي له ـ أقول مع تبلور هذه الايديولوجية وارتباطها بمجتمع النخبة وانسجامها مع معطياته، بعد أن كان التيار الأصولي قد تمرس في الصراع ضد السلطات منذ عقود، أصبح لدينا كل شروط الحرب الفكرية: نعني مذهبين متكاملين وشاملين متخاصمين ومتنافسين يستحيل بينهما الحوار والتواصل وتبادل الأفكار والمعاني، أي الوصول إلى تسويات فكرية ومفاهيم مشتركة ومن ثم أهداف واحدة عامة. وفي هذه الحالة كل تماس يعني اندلاع شرارة الحرب والصراع. وإذا كانت هذه الحرب في البداية قد اقتصرت على فرقتين نسبياً هامشيتين في المجتمع، فإننا، وهذا منطق كل حرب، ما لبثنا حتى وجدنا أنفسنا، أي وجد المجتمع نفسه مضطراً إلى اتخاذ موقف مع هذا الطرف أو ذاك، أي من الانخراط في هذه الحرب بشكل أو بآخر. وهكذا نحن نسير في اتجاه استقطاب متزايد على محور الاسلام، استقطاب لا بد من أن يقود إذا استمر كما هو عليه الآن، رغم التهدئة المؤقتة أو الهدنة الراهنة، إلى حرب أهلية حقيقية من حول الاسلام. لكن العداء الذي تتغذى منه هذه الحرب ليس في الواقع إلّا الوسيلة التي يخلقها المجتمع لتهريب التوترات والتنفيس عنها، أي إلا الحل الخاطىء لتوتر وتناقض لم يجد

حله الصحيح. وبهذا المعنى فإنه، أي العداء المتنامي في شتى الأطراف، ليس إلا وسيلة التغطية على انعدام القدرة على كشف نقاط التلاقي والتواصل والاتصال المرغوب والمطلوب، أي هو التعبير عن العجز عن مواجهة المشكلة الأساسية التي تحتاج إلى الحل. فما هي هذه المشكلة التي نحاول أن نحلها بتعقيدها أكثر وبالتغطية عليها؟

في الواقع، لو قبلنا بما تقول كل فئة عن نفسها وعن خصمها لكان السبب الأول في هذا المناخ الذي نعيش، هو تعصب البعض الناجم عن التمسك الأعمى بأفكار وقيم ومبادىء لا تاريخية عفى عليها الزمن، أو تعلق البعض الآخر بأفكار أجنبية واستلابه لها وخيانته لقومه وتاريخه وأمته. وفي الحالة الأولى سيكون من المنطقي ألا نتصور الحل إلا في إلغاء الدين والقضاء عليه بطريقة أو بأخرى وسواء قلنا ذلك صراحة أو لا، فهذا هو الطريق الوحيد للتحرر من طاغوته وسطوته. بل إنه الطريق الوحيد لتحرير الآخرين المستلبين له وانقاذهم وتخليصهم من غربتهم الميتافيزيقية. وفي الحالة الثانية لن يكون هناك حل إلا في محو أسباب الاستلاب للغرب والقضاء على الحداثة وتشديد الانغلاق والعداء لكل ما هو خارجي لأنه يهدد الهوية المحلية ويشكل اختراقاً للمجتمع وثقافته. ولو فكرنا ملياً في الأمر لأدركنا أن هذا ما يحصل فعلاً، أي أن هذا ما يفكر به، سراً أو علناً، أحياناً الفريقان، وهو الذي يوجه استراتيجية وتكتيكات الصراع المختلفة عند هذا الفريق أو ذاك، ويخلق بالتالي مناخ الحرب الدينية أو المذهبية.

ان الخطأ الأول في هذا التعيين لأسباب الخلاف هو أنه قائم على الاعتقاد الضمني بأن التعصب هو سبب الاقتتال، وأن سبب التعصب هو وجود الفكرة أو المذهب الحامل للتعصب كما تحمل الثمرة البذرة، أي الذي من جوهره وبنيته افراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه هي الفكرة الشائعة عموماً عندنا وعند غيرنا، وهي في أساس النقد الذي وجه للدين والأفكار الدينية من قبل الفلسفات الوضعية. والتصق لذلك معنى التعصب بالفكرة الدينية. ولكن ومنذ أن أظهرت التجربة التاريخية، التي لم يعد من الممكن تجاهلها، أن التعصب يمكن أن يرتبط بأفكار ومذهبيات علمية الطابع أو ترجع بنفسها إلى العلم، مثل الماركسية أو القومية أو الفكرة الاستعمارية التحضيرية، أو العنصرية الحديثة التي بنيت رسمياً على النظريات العلمية البيولوجية والعرقية، أصبح من الصعب القبول بهذه النظرية لتفسير السلوك الجماعي العدواني للجماعات، بعضها ضد البعض الآخر. فلم تظهر هذه التجربة أن فظاعات التعصب النابع من عقائديات لادينية يمكن أن يتجاوز بكثير ما أنتجته الأديان فقط، ولكن أكثر من ذلك، ان الأديان بفضل ما تنطوي عليه من مفهوم شمولي للانسانية، أي من تقديس للإنسان كإنسان بصرف النظر عن أصله ونوعه، ما زالت تشكل حتى الآن المرجع الاحتياطي الاستراتيجي للنزعة الانسانية والأخلاقية.

ليس الهدف هنا الدفاع عن الأديان بالطبع وإنما نقد تصوّر خاطىء حول أصل التعصب مازلنا نأخذ به على الرغم من أنه أثبت عدم فعاليته باستمرار. فبقدر ما ندعو إلى ترك التعصب ونشجبه نراه يزداد ويتطور في كل مكان. وخير دليل على ذلك نأخذه من

مجتمعاتنا نفسها. إن الصراع العنيف بين الطوائف، أو ما نسميه الحرب الطائفية، لا يعتمد اطلاقاً على الايمان الديني الحقيقي، ولا يستند إليه أبداً. إنه يستمد قوته من انعدام الايمان واستخدام الدين بشكل عقلاني وممنهج في التعبئة العسكرية والمدنية من أجل أهداف لا علاقة لها بالعبادة ولا بالمعاملات، وإنما بالنزاع على السلطة والموقع والمكانة. إن انفجار الصراع بين أبناء المجتمع العربي اليوم حول الدين ومكانته في المجتمع ليس في نظرنا إلا أحد مظاهر الأزمة العامة والعميقة للسلطة، بمعنى الصلاحية والمسؤولية والولاية. ومن أسباب هذه الأزمة ما أصاب الإيمان بالعقائديات التقليدية والحديثة معاً من ضعف واهتراء. وعندما نقول أزمة السلطة فنحن لا نقصد أبداً أزمة السلطة السياسية، أو أزمة الدكتاتورية أو الاستبداد، فإن ما نقصده هو جملة المعايير العامة التي تحدد علاقات الهيمنة والتبعية والولاء والأسبقية بين الناس جميعاً، والتي تتبلور من خلال مؤسسات اجتماعية مختلفة تؤطر المجتمع، وتسمح له بإقامة علاقات متبادلة تؤسس للتعاون والتنافس والسلام والأمن، الذي لا بد منها كي يستطيع الفرد أن ينتج ويعمل ويعيش. إنها أطر الأسرة والمدرسة والقبيلة والحيّ والجماعة الدينية والمذهبية، والجماعة الوطنية... الخ. ففي كل هذه المؤسسات تتبلور سلطات أو نوع من السلطات التي تشكل معايير لتنظيم الحياة الاجتماعية، ومؤشرات لتوجيه سلوك الفرد وادماجه في بيئته ومحيطه. وكل مؤسسة تقوم على سلطة وولاية لا بد منها سواء أكانت هذه السلطة من النمط الأبوي في العائلة أم من النمط العلمي في المدرسة أو الديني في المسجد أو الزعامي في الحي، أو السياسي في الحزب والدولة. والحال أن دخول الحداثة العشوائية، أي الأنماط الجديدة، على المجتمع الذي لم يؤهل لها، والذي زاد من عدم تأهيله منعه من التفكير الجدي في أبعادها، والمسائل التي تطرحها، وبالتالي اخضاعه لقوى غير مدجنة وغير مسيطر عليها، تتحكم بمصيره، قد شكل في البداية هزة عنيفة لكل هذه الشبكة الدقيقة من السلطات والصلاحيات والولاءات والولايات. ولكن، ومع غياب الجهد الاجتماعي والفكري الضروري لتحقيق الاستيعاب وامتصاص الضربة التقنية، لم يلبث كل النسيج الاجتماعي أن تمزق كلياً.

وهكذا لم يعد الفرد، أي فرد، يعرف من هو وماذا ينبغي عليه أن يفعل وما هي مسؤولياته ومكانته وموقعه. أي أصبح من دون إحداثيات. في هذا المناخ ليست علاقة الدين أو السلطة الدينية بالسلطة السياسية هي التي تفجرت وأصبحت في أزمة وإنما كل العلاقات الأخرى المكونة لأنماط السلطة والصلاحية. فنحن لم نعد غير قادرين على تعيين أدوار محددة ووظائف محددة ومستقرة لكل من الدين والدولة، ولكن لم نعد نستطيع أن نعرف، خارج هذا الموضوع، ما هو دور الدولة وما هو دور العائلة في التربية، وأين يقف هذا الدور، وما هي حدود المجتمع المدني، أي الخاص، والقائم على التراضي بين الأفراد وعلى حرية الاختيار والتنظيم الحر، وما هي حدود دور الدولة والسياسة، ما هو دور القوات المسلحة في الاقتصاد والسياسة والعسكرية أو الدفاع. هل يحق مثلاً للدولة، أي للسلطة السياسية العامة، أن تقوم بتنظيم ما يسمى في بعض الأقطار العربية فرق الطلائع المكونة من أطفال المدرسة الابتدائية وتخضعهم لتربية سياسية منتظمة مكونة بشكل رئيسي من تعليم عبادة الرئيس؟ هل

يحق للجيش أن يقود سياسة البلاد، أو أن يدير منشآت ومؤسسات صناعية واقتصادية؟ ما هي حدود السلطة الأسرية وحدود السلطة العامة؟ ما هي حدود السلطة الدينية وحدود السلطة الأسرية؟ وما هي حدود السلطة السياسية العامة بالنسبة إلى الفرد والجماعات؟ لقد فعلت النخب القائدة العربية كل ما تستطيع في العقود الماضية حتى تلغي التمييز بين الصلاحيات وتنشر الاختلاط في الولايات، وذلك من أجل إزالة مفهوم المسؤولية والمحاسبة. وفي هذه الحالة فإن أحداً لا يستطيع أن يطلب من فرد أو مؤسسة أو هيئة أن تحد طموحها ووظائفها على ميدان محدد ما دام صاحب القوة هو الذي يعطي لنفسه الحق في تحديد أو عدم تحديد الوظائف والصلاحيات.

هذه هي في نظري المسألة الأساسية. وليس العداء إلا التعبير الأخرق عن العجز عن مواجهتها وتقديم الحلول الصحية لها. وذلك بالضبط لأن المجتمع ليس لديه الحلول الممكنة بعد، لأن هذه الحلول نفسها ليست مسألة نظرية وإنما هي مسألة صراع بين قوى، ووصول إلى توازن نهائي يفرض على كل سلطة أن تعين موقعها وتحترم موقع السلطات الأخرى وصلاحياتها. وهذا التوازن النهائي، أو المستقر نسبياً تقف في وجهه قوى ارتبط تكونها، في حجمها المفرط، بظروف وسياق دولي واقليمي وتاريخي بدأ بالكاد يتغير نحو الافضل. وهي قوى من شأن التوازن المشوّه الذي تفرضه أن يعيق كل حركة تطور اجتماعي واقتصادي، ويسد بالتالي كل منفذ ممكن للخروج من هذا الوضع.

والواقع أن موضوع أزمة علاقات السلطة الاجتماعية والمدنية لما يطرح بتاتاً بعد في بلادنا، لأن أزمة السلطة تعني أولاً أزمة السلطة السياسية التي هي ذات المسؤولية الأولى في إعادة تنظيم السلطات الاجتماعية والصلاحيات، ولهذه السلطة السياسية المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع دون مستندات وتوازنات حتى تبقى هي مركز التوازن الوحيد فيه، ويبقى لديها مركز تجميع كل السلطات الأخرى، وامكانات التلاعب عليها وبها من أجل حفظ توازنها الخاص، ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يؤدي هذا الوضع إلى جعل اعتماد المجتمع على الدولة نوعاً من المرض الحقيقي، حتى ليكاد الوالد يطلب من الدولة التدخل لحل صراعاته مع أعضاء أسرته. فمع انخلاع الأفراد عن السلطات الوسيطة المنظمة يصبح الطلب على الدولة قوياً، إن لم نقل لا نهائياً. إن المجتمع من دون الدولة أصبح عاجزاً كل العجز عن القيام بأي شيء، نعني عن القيام بأي مبادرة.

وما يزيد في تعقيد المشكلة هو أن المجتمع نفسه ما زال في مرحلة صدمة وتحول سريع، وانه لم يجد بعد، لا على صعيد التزايد السكاني ولا على الصعيد الاقتصادي، ولا على صعيد تبلور القوى الذاتية والمؤسسات الكبرى، أي استقرار نهائي. إنه مجتمع التقلب الدائم. باختصار، ليس الاقتتال نتيجة التعصب، ولا نتيجة الايمان القوي القديم أو الحديث بأفكار مغلقة أو عدوانية، انه التعبير عن أزمة النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه وانحطاطه، والانسداد والانحباس الذي وصلنا إليه على جميع المستويات. وإن نشوء المذهبيات المغلقة والمنطوية على نفسها ليس هو نفسه إلا تعبيراً عن الحاجة إلى أدوات ايديولوجية تساعد على

التعبئة النفسية والتفريق الواضح بين القوى وتكوين المعسكرات أو الخصوم التي لا غنى عنها لخوض الحرب، بمعنى آخر ليست المذاهب الأصولية أو الأفكار العلمانية هي التي تقود إلى الحرب. ولكن الحرب، التي ينبغي البحث عن أسبابها العميقة في مكان آخر، أي في هذا الانسداد الاجتماعي التاريخي وأزمة علاقات السلطة والصلاحية العامة كما قلنا، والذي هو ثمرة لخيارات سياسية وجغرا ـ استراتيجية واقتصادية عامة، أقول ليست هذه المذاهب هي الدافعة إلى الحرب، وإنما الحرب هي التي تدفع إلى نشوء المذهبية العدائية أو تحويل الإنخراط العقائدي، مهما كان نوعه، إلى تعصب وانغلاق. فهذا الفكر المتعصب ليس هو نفسه إلا تجسيداً لهذا التوتر وأداة تخلقها الحاجة إلى الاقتتال.

ومع ذلك، فإن هذه المذهبيات ليست عاطلة كلياً أو سلبية في حثها على الحرب، وإلا لما كانت التوصية عليها ولما كانت الحاجة إليها. إن هدفها هو بلورة جو التوتر هذا وتزويده بوعي داخلي بذاته، ومن ثم تثبيته، وجعله فاعلاً من أجل خلق امكانية اعادة انتاجه كمناخ ضروري لاستمرار الحرب. والحرب الفكرية ليست البديل للحرب العملية ولكنها التحضير النفسي والنظري لها، أو تبريرها في نظر القاتلين والمقتولين، حين تأتي اللحظة التي يصرخ الجميع فيها: لم يعد من الممكن الحياة في هذه الظروف ولا بد من الحسم. لكن هل نحن مدانون فعلاً بالحرب الداخلية، أم أن من الممكن، عن طريق اعادة توجيه الجهد النظري والاجتهاد، أن نعيد توظيف العقل وتثميره في خلق شروط سياسية وجغرا ـ سياسية، أفضل للخروج من المأزق التاريخي الذي وضعنا أنفسنا فيه؟ باختصار هل من الممكن تغيير شروط حياتنا الاجتماعية الاقتصادية والسياسية أم لا؟ وما هي وسائل هذا التغيير؟

فإذا قلنا إن ليس هناك إمكانية لإيجاد أي تغيير حقيقي، وان الظروف العالمية أو الداخلية أو المادية أو المعنوية صعبة، فمن الطبيعي في هذه الحالة أن يشتد الصراع نتيجة تدهور الأوضاع، وأن تتفاقم المخاوف المتبادلة بين بعض النخب وبعضها الآخر، وبين القوى الاجتماعية التي تصطف وراءها. وفي هذه الحالة لن يكون من الصعب تغيير أو تعديل مواقفنا وتصوراتنا عن الإسلام فقط، وإنما سيكون الطلب على التشدد والتعصب في موقفنا مع أو ضد الإسلام أكبر من أي حقبة أخرى.

في اعتقادي أن التغيير ممكن جداً. ونحن كمثقفين تقع علينا بالدرجة الأولى مهمة ايضاح الأسباب الحقيقية وطرح الحلول التي تساعدنا على النجاح في معركة اعادة تأسيس السلطة الاجتماعية، والخروج من الوضع الذي يعتقد فيه كل فرد أنه يستطيع أن يفعل كل شيء، وفي النهاية ليس هناك من يفعل شيئاً إلا التشويش المتبادل للبعض على عمل وصلاحيات الآخرين. وأول ما ينبغي عمله هو المساهمة في تغيير الشروط النفسية التي يعيش فيها المجتمع والفرد، وتحريره من عقد الخوف والشك، وإخراجه من الشرك و«الشربكات» التي وُضع فيها حتى يتخبط إلى ما لا نهاية. لكن هذا يستدعي أيضاً حل عقدة التعصب والانحباس الفكري والعقائدي التي تشكل بؤرة إنضاج ومن ثم تفجير النزاع، أو إذا شئنا فتيله. ويعني الانحباس الفكري انعدام امكانية التبادل والتداول النفسي والرمزي والمادي بين

الفئات والنخب الاجتماعية، والتقوقع على مفاهيم وقيم خاصة، ورعاية الروح العصبوية، كما كانت الحال عند القبائل الجاهلية.

إن الاستراتيجية الفعالة لاستدراك الحرب الفكرية والدينية وقطع الطريق على الفتنة، تستدعي بلورة سياسة تساهم في تفكيك التحالفات المعقدة التي يقوم عليها، وينبع منها، ويخدمها، التعصب أو العصبوية. ولكن أدوات هذه السياسة ليست في أيدينا، وإنما هي في الجزء الأكبر منها في أيدي النخبة التي تجعل من هذا التعصب فرصتها التاريخية للبقاء في السلطة، وتصليب عودها، على قاعدة تعميق الشروخ والمصادمات الاجتماعية والشعبية. ومع ذلك فإن لدى المثقفين، إذا أرادوا أن يلعبوا دورهم ويتحملوا مسؤولياتهم الاجتماعية، قدرة كبيرة على التأثير في الواقع وإعادة ترتيب الأوضاع الفكرية والايديولوجية في المجتمع.

لكن في جميع الأحوال، لا نستطيع أن نخرج من المأزق إذا بقيت اشكاليتنا الرئيسية، فيما يتعلق بالدين، مستمدة من رؤية كل من الأطراف المتنازعة لنفسها، أو مشاركتها مبالغاتها وتطرفها.

إن هذا لا يعني، ولا ينبغي ألا يعني الغاء الجدل أو الخلاف داخل الإسلام ومن حوله ومن جميع الأحوال، لن يكون هذا ممكناً من الناحية العملية ولا مفيداً من الناحية الاجتماعية والتاريخية. إن ما نطمح إليه هو العكس تماماً، إن تحول الحرب ومنطق الحرب الاتهامي والتجزيئي والقنصي، إلى جدل حقيقي، أي إلى حوار حول المشاكل التي يطرحها الدين اليوم في المجتمع، كما يطرحها التحديث والتقدم الحضاري. إن نفسية الحرب الراهنة هي التي تخنق المناقشة وتمنع الجدال وتضيق دائرة المعقول والمفهوم، بما تنشره من جو الارهاب الفكري والخوف، وما تدفع إليه من توظيف مباشر للمعرفة في السياسة اليومية والصراع، بحيث تلغي كل مجال معرفي حر ومفتوح. إن هذا يعني تخليص الجدال من تأثير سوء الفهم والأحقاد المتبادلة التي تدفع به بعيداً عن أهدافه وتفسده كلياً، بل تحوله إلى أداة تعبئة شعاراتية، فيصبح أداة لإخفاء الحقيقة. وهو يعني أخيراً وضعه على قاعدته الصحيحة، نعني قاعدة المناقشة المفتوحة وتبادل الرأي والصراع والتنافس السلمي حول بناء الشخصية والمجتمع على أسس متكاملة روحية ومادية في الوقت نفسه.

٦ ـ تجديد رؤيتنا للاسلام

وفي هذا المجال هناك مجموعة من الملاحظات لا بد من الأخذ بها لتمهيد التربة في اتجاه تحقيق شروط هذا الجدل البنّاء وتحوله إلى تعايش مخصب ومثمر يستفيد منه الإسلام وتستفيد منه الحداثة.

أ ـ ينبغي الإدراك أن عدم التوافق وأن الصدام لا ينبعان من وجود منظومتين أو منطقين مختلفين، فعلى الصعيد العقدي والرمزي ليس هناك إلا منطق واحد لدى المجتمعات وفي كل زمان ومكان، هو منطق التداعي والربط التعسفي والاعتباطي واعادة توظيف

العلامات والرموز والمفاهيم والصور واعطائها المعاني الجديدة. ويكفي من أجل ذلك القيام بإعادة تفسير المنظومتين كما فعل العرب والمسلمون أنفسهم حتى الآن وكما سوف يفعلون في المستقبل. إذ ليس هناك أي حل تاريخي آخر، وليس هناك أي امكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى. وحتى الاسلام لم يفعل ذلك، وانما عمل إلى حد كبير من خلال اعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة ارتبطت هي نفسها بتغيير المجال الجغرافي والسياسي تغييراً كاملاً حتى أمكن لها النجاح والانتصار. والأزمة التي يعرفها العرب مع الإسلام اليوم ليست جديدة وإنما هي حلقة من الحلقات الطويلة على طريق اعادة التفكير وتجديد المفاهيم والقيم والمعاني، أي وضع الاسلام والمنظومة القيمية الاسلامية في العصر والتطبيق العصري. وإذا كان الصراع قد تفجر في هذه الحقبة التي نعيش فلأن تأخراً قد حصل في العمل الفكري الضروري من أجل تجديد الأفكار وتنظيم القيم الوافدة والسيطرة عليها، أي اخضاعها لمنطق الثقافة المحلية وآلياتها ووضعها في سياق رؤيتها العامة وغاياتها. والسبب الرئيسي في هذا التأخر هو إلغاء حرية التعبير والتفكير والنشاط السياسي.

ب ـ إن الموقف الجماعي والاجتماعي، وبالعمق السياسي أيضاً، من الدين، لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية نظرية. ولا بد من أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت اشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب أو عدم التعصب، وإذا ما استمرت مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور. فلا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى، من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي كثيراً ما تخفي عنا حقيقة الوضع. ولا بد لنا كذلك، إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة حاسمة وكبرى من هذا الطراز، من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم، يساعدنا على تكوين الاجماع الوطني الذي نحتاج إليه من أجل استيعاب الحضارة وتحقيق النقلة النوعية في السياسة والثقافة والاقتصاد معاً. وفي هذه الحالة ليس هناك مهرب من طرح الأسئلة التالية ومحاولة الإجابة عنها كي يكون الموقف من الدين موقفاً مسؤولاً وفي نظري منتجاً:

– هل ما زال هناك مكان وضرورة للدين في المجتمعات المعاصرة، وهل ما زال للإسلام في المجتمع العربي المعاصر مثل هذا الدور، وما هي طبيعته وما هو محتواه؟

– هل يستدعي لعب الدين لدوره في المجتمع المعاصر التجديد والاصلاح الديني، وهل ينبغي أن يكون هذا الاصلاح من نمط الاصلاح البروتستانتي الذي عرفته المسيحية في القرن الخامس عشر، أو هل ما زال مثل هذا النمط معقولاً وكافياً؟

ـ هل يقبل الاسلام التجديد أم أنه، مثلما يعتقد البعض المتأثر ببعض الآراء الغربية، من الأديان التي لا تقبل التجديد لأنها، كما كان يقال، لا تميز بين الدين والدنيا وبين الزمني والروحي؟

ـ هل هو قادر على أن يكون مع الدنيا الجديدة؟ وإلاّ ماذا ينبغي علينا أن نفعله كي يصبح كذلك؟

ـ ما هي المكانة أو الموقع الذي يقدمه أو ينبغي أن يحتفظ به المجتمع للدين في النظام الاجتماعي الراهن أو المقبل، وفي نظام المدنية والحضارة بشكل عام؟

ـ من الذي يستطيع، أو ينبغي أن يقوم، بالتجديد الديني أو يساهم فيه، وما هو منهج هذا التجديد واستراتيجيته؟

ـ ما هي طبيعة المؤسسة الدينية، أي التنظيم الخاص الذي يمكّن الدين من القيام بمهماته ويسمح له بتحقيق الأهداف المسندة إليه والآمال المعقودة عليه؟

ـ ما هي امكانات ووسائل تحقيق ذلك، وما هي الاستراتيجية التي ينبغي على المجتمع أن يتبعها في سبيل إنجاز هذا التجديد أو الإصلاح الديني إذا كان هناك اصلاح أو تغيير في الدور والوظيفة والمكانة، وكيف، وعلى ماذا سوف يستند هذا التجديد؟

ـ ما هو موقع الدولة، وموقع المجتمع، وموقع المثقفين وموقع رجال الدين الحاليين في هذا التجديد وفي السير به إلى الأمام؟

ج ـ إن الإجابة عن هذه الأسئلة الكبرى وتحقيق المصالحة يقتضيان تجديد منهج النظر العام إلى المجتمع والدين والحضارة والتاريخ معاً. فلم يعد يكفي في نظرنا أن نطالب، كما كنا نردد دائماً عندما كان الدين هو الوعاء الأساسي للفكر العربي، بتجديد رؤيتنا إلى الإسلام، وإنما أصبح من الضروري أيضاً، وربما من أجل تجديد هذه الرؤية ذاتها، تجديد رؤيتنا للمفاهيم التي كنا نعتبرها، بسذاجة، مفاهيم جاهزة وناجزة ومشغولة، ولا تحتاج منا إلى اعادة مناقشة أو تحديد بل تجديد، نعني مفاهيم العلم والعقل والعلمانية والقومية والحداثة والحضارة والتطور وغيرها من المفاهيم التي تكاد تحكم تفكيرنا جميعاً أكثر من الدين في هذه الحقبة.

إن النظر الصحيح إلى الإسلام نفسه لم يعد ممكناً، بما في ذلك لدى الاسلاميين أنفسهم، على عكس ما يعتقدون، من دون مراجعة هذه المفاهيم واعادة تركيبها من أفق الأهداف والقيم التي نريد أن تحكم مجتمعنا المقبل. وليس من الصعب أن نعاين كيف أن الاسلاميين في صراعهم ضد خصومهم يستخدمون المفاهيم نفسها ويعطونها المعاني نفسها، وكيف أن التحديثيين في مواجهتهم للفكر الاسلامي يستخدمون أيضاً مفاهيمه. وفي الواقع لا يستخدم كل منهم إلاّ رؤية الواحد لنفسه في السياق السجالي الراهن، وهي رؤية شديدة الإنحياز والتعصب. فالعلمانية مثلاً تتحول من نطاق التمييز بين المعرفة والسلطة الدينيتين

والمعرفة والسلطة العقليتين، لتتحول سواء عند العلمانيين أنفسهم أو عند خصومهم إلى ما يقارب نزعة العداء للدين وازالته من المجتمع. إن ما يحصل هنا ليس في الحقيقة إلّا اعادة تركيب معنى المفهوم المعروف من أفق وفي سياق خدمة السجال والحرب الدينية القائمة. والعلمانية التي جاءت كأداة لتجاوز النزاع بين الدين والسياسة وحل الخلاف بينهما تتحول هي نفسها في هذا السياق إلى باعث على النزاع ووسيلة لتعميق الخلط بين الدين أو العقيدة عموماً والسياسة.

د ـ من هنا ضرورة ما ينبغي تسميته، بحق، تجاوز وثنية المفهوم. إن جميع المفاهيم ليست إلا اصطلاحات نظرية تصاغ لخدمة العمل النظري وبلورة الأفكار وتنظيمها. وتتغير مضامين هذه المفاهيم بحسب السياق التاريخي والنظري والاجتماعي التي تستخدم فيه، وتتغير معانيها ومضامينها أيضاً مع الزمن وتغير التجربة البشرية، إن المفاهيم نفسها تتطور وتموت عندما لا تعود تؤدي وظيفة ايجابية في تنظيم النشاط العقلي والمعرفي أو عندما يتجاوزها الزمن والتجربة الانسانية. فليس من المؤكد أن جميع الناس وفي كل الأوقات يعطون لمفهوم العلمانية مثلاً المعاني والمحتويات نفسها[٥]. بل ليس من الضروري، حتى لو تم ذلك، أن يصلح هذا المفهوم لضبط وتنظيم التجربة السياسية والروحية في جميع الأزمان والأماكن، أو أن يتحول إلى قاعدة كونية للتعامل بين سلطات اجتماعية هي نفسها متبدلة ومعرضة للتطور، كما نشهد ذلك اليوم فيما تقوم به الكنيسة في أمريكا اللاتينية أو في البلدان الاشتراكية. إن ما هو أساسي هو ايجاد الشروط الملائمة والمقبولة من الجميع أو الأغلبية الاجتماعية للتوصل إلى تنظيم مستقر للعلاقة بين مختلف السلطات، بما فيها اليوم في مجتمعاتنا السلطة العسكرية التي تلعب دوراً لم تعرفه المجتمعات الليبرالية السابقة، ولم تتخذ بشأنه التدابير المطلوبة، ولم يظهر إذاً أو ينعكس في النظرية. وينبغي رؤية ذلك كله من وجهة نظر وفي ضوء المشاكل الخاصة المطروحة والامكانات المتوافرة والقوى القائمة. والقصد، ليس النموذج هو المطلوب تحقيقه وإنما الوظيفة، وما ينجح في تنظيم تجربة اجتماعية في حقبة أو مجتمع ما، لا ينجح بالضرورة في غيرهما، ولا يفيد التقليد ولا الاقتداء شيئاً في التاريخ. إن العبقرية التاريخية للمجتمعات البشرية كامنة بالضبط في قدراتها اللامتناهية، وقدرات نظمها الثقافية والسياسية، على انتاج حلول جديدة وغير مطروقة.

---

(٥) مقابلة مع: جلال أمين ورفعت السعيد، في: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤)، حيث سئل أمين عما إذا كانت علمانية عبد الناصر والوفد تحتاج إلى مراجعة، فأجاب: «لا أعتقد أن علمانية الوفد وعبد الناصر تحتاج إلى مراجعة أساسية» مؤكداً أن مواقفهما كانت علمانية بكل معنى الكلمة حتى ولو أنهما، لأسباب تكتيكية، اضطرا احياناً لمجاراة الرأي العام في بعض الأمور الجزئية. أما السعيد فقد أجاب قائلاً: «لم يكن ـ في رأيي ـ حزب الوفد علمانياً بالكامل، أو بالمعنى الدقيق». ورأى أن لديه بعض أوجه من العلمانية، والهدف هو أن نقول مع السعيد: «انه يمكن تعريف العلمانية بأكثر من تعريف، وليس ذلك عيباً، فالكيمياء تختلف عن الفكر السياسي، الكلمات في الكيمياء تمتلك تحليلاً ثابتاً، وربما أبدياً، ومن ثم تمتلك أيضاً تعريفاً ثابتاً، وربما أبدياً، أما في السياسة فالكلمات تتحلى دائماً بلمسات الواقع، وتكتسي بصفات متعلقة بالزمان والمكان فتكتسب مذاقاً مختلفاً».

هـ ـ الملاحظة الخامسة هي أن المجتمعات، على الرغم من أنها تعيش دائماً في تاريخ عالمي واحد، فإنها لا تتبع أو تخضع للتاريخية نفسها، إن لها وقعها ووتيرة حركتها الخاصة التي قد تقترب من الوتيرة العامة أو تبتعد عنها. ولكنها كالأفراد لا تسير بالضرورة بالسرعة ذاتها. وعلى المسؤولين عنها أن يحترموا هذه التاريخية إذا ما أرادوا أن يتقلدوا مواقع قيادية فيها ويتحملوا مسؤوليات توجيه حركتها، فإذا لم يدركوا ذلك ربما اضطروا، دون نية سيئة بالضرورة، إلى الجور عليها وزجها في صراعات كان من الممكن لها أن تتجنب الوقوع فيها، إن الدين الذي لم يعد يلعب دوراً كبيراً في البلاد والمجتمعات الصناعية مثلاً ما زال يشكل المقوِّم الرئيسي لعلاقة التضامن والتواصل والتفاهم بالنسبة إلى العديد من مجتمعات العالم الثالث، ونعني بما في ذلك الأديان الإحيائية ذاتها على الرغم مما فقدت من قوة وفاعلية، أما بالنسبة إلى الأديان الكبرى فمن المؤكد أنها ما زالت، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية، أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء للحم الوطنية والاجتماعية. وفي الكثير من الحالات، وعلى الرغم من الخلافات التي يمكن للدين أن يخلقها أو يدفع إليها، وهي كما قلنا خلافات اجتماعية تنعكس على الدين، فإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرضعة نفسها وترك المجتمع، ولا أقول بالضرورة النخبة المتغربة، دون أي مرجعية ثقافية، أي دون أي أداة للتواصل والتعارف والتماهي وتبادل العواطف والتقديرات المادية والروحية.

و ـ الملاحظة السادسة هي أن نظام المجتمع، على عكس ما تقوله الفلسفة الوضعية المبسطة أكثر في بلادنا، ليس من النظم التي تخضع لقوانين فيزيائية. إن نظرية التطور التاريخي الأحادي الخط: من اللاهوتية إلى العلموية مبسط جداً، ولا يعكس أبداً تعدد أبعاد الحقيقة الاجتماعية والانسانية، وتنوع حاجات الهيئة الاجتماعية الخيالية والرمزية والمادية والروحية والفنية والعلمية معاً. إن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده، قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والمنظمة القائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً. ولم يؤد الغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرر الانسان كما كان يعتقد البعض، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية كما كان يقال، وزال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد على العكس إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً. إن حرية الإنسان لا تنفصل عن كرامته وحرية خياله وانطلاق قواه الروحية والنفسية والعقلية التي يبني عليها رمزياً ومادياً تداعياته وعلاقات تضامنه واحسانه وتعاطفه وكرمه الأعمق.

ز ـ من المؤكد أن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام، أي بإعادة موضعته في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معانيه ومضامينه وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادىء التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لن يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومكانته وفائدته، وأمكن له أن يطمئن إلى وجوده وإلى نفسه في أرض العرب، إن من غير المعقول توقع تجدد منظومة عقلية

أو عقائدية لا يستفاد منها أو لا يعرف الناس ما الذي سيفعلونه بها. إن التجدد والتجديد مرتبط بالتوظيف الاجتماعي للدين. وليس التجديد إلّا تحديد الأهداف الجديدة وخلق الامكانات الجديدة أو بالأحرى تفجير هذه الامكانات في المنظومة العقائدية على حساب ـ أو إضافة إلى ـ امكانات أخرى موجودة أو قائمة.

ولا بد من التذكير هنا أيضاً أن التجديد لا يقوم به الإسلام نفسه لأن الاسلام جملة من العقائد الثابتة، ولا تقوم به العلمانية نفسها، لأنها بالمثل قيمة ومثل جامد، ولكن الذي يقوم بهذا وذاك، أو ينبغي أن يقوم بهما، هو الإنسان والعقل المفكر. فليس تجديدهما قائماً وناجزاً فيهما، ولا هو مرتبط فقط بالمنادين بهما حتى لو كان هؤلاء من العلماء وأصحاب المعرفة. إن الجميع مسؤول عن تطوير ما يعتبره ضروري للمجتمع ككل وليس لهذه الفئة أو تلك.

ح ـ وفيما يتعلق بتجديد الاسلام، لا بد من القول إنه كجملة من المبادىء والنصوص والايحاءات التي يتكون منها كل دين، كما تتكون منها كل عقيدة، لا يعاني بحد ذاته، وفي ذاته، أي مشكلة، فهو ما زال قائماً في نصوصه ومبادئه وقيمه ورسالته كما كان منذ نزوله، لم يطرأ عليه ولا يمكن أن يطرأ عليه أي تبديل، ولا يمكن هو نفسه أن يطرح على نفسه أي سؤال أو اشكال، لا الآن ولا في المستقبل. إن الذي يعاني مشكلة أو يعيش مشكلة هو المجتمع الاسلامي، أي نحن بوصفنا نموذجاً أو صورة لهذا المجتمع، أو على الأقل امتداداً تاريخياً وجغرافياً وثقافياً له. إن ما نسميه مشكلة الاسلام لا يكمن إذاً في الاسلام ولا يقوم فيه وانما هو مشكلة تعاملنا نحن مع الإسلام، بل إن المشكلة يمكن تحديدها بشكل أكبر والقول إنها ليست تماماً في تعاملنا مع الإسلام وانما بالدرجة الأساسية تعاملنا كمجتمع، أي كنظام اجتماعي، معه، ومن ثم فيما بيننا، الأمر الذي لا ينطبق بالضرورة على تعاملنا معه كأفراد، أو على صحة وصدق ايمان الكثير منا، وانسجامهم الكامل مع المبادىء الكبرى التي يجسدها.

ط ـ وفي نظري ان هذا التمييز ضروري، ليس لأنه يضع المسألة منذ البداية في مكانها الطبيعي والصحيح، ولكن أكثر من ذلك لأنه يضعها في المكان الوحيد الذي يمكن لها أن تجد فيه الحل. ذلك أنه حتى عندما نتحدث عن جمود «الاسلام» أو عدم مسايرته للعصر، والمقصود هنا طبعاً الفكر الاسلامي، فنحن إنما نعترف في الواقع بتقصيرنا عن تجديد الاسلام. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ليس من النوع المضلل فعلاً والقائم على التهرب من المسؤولية من مثل: لماذا لم يتطور الاسلام أو يتجدد ويماشي العصر، وانما على العكس لماذا لم نستطع نحن المسلمين أو المنتمين إلى المجتمعات الاسلامية أن ننجح في تجديد الفكر الاسلامي وبث الحياة والحركة في رؤيتنا وفهمنا للاسلام، ولا نريد من ذلك أن ننفي أنّ هناك منطقاً متميزاً وأصيلاً للإسلام كدين يجعله يفترض أو يفرض نوعاً من القواعد المحددة في التجديد والتغيير والتطور الفكري، إذ من دون مثل هذه القواعد تفقد العقيدة، أي عقيدة استقلالها وتميزها ووجودها نفسه، أو تفقد سبب وجودها.

إننا نعتقد إذاً أن التركيز على العوامل التي منعت التجديد هو الأساس، لأن تغييرها يتعلق بنا، ولأن الإنسان فرداً ومجتمعاً، بما هو كائن حي ومتجدد، هو وحده الذي يستطيع، على عكس العقائد والمبادىء والمثل والأفكار المجردة والثابتة، ان يقوم بالتجديد، بما في ذلك تجديد هذه المبادىء، أي اعادة تسليط الضوء عليها واعادة تفسيرها وتوظيفها، بينما هي لا تستطيع أن تتجدد من تلقاء نفسها، ونحن نؤمن أن صلاح الدين للحياة أو عدمه يتوقف على نوعية هذا الدين وان هذه النوعية مرتبطة هي نفسها بما نصنعه نحن بالدين، أي بكيفية رؤيتنا له وتعاملنا معه، من حيث التجديد والاهتمام أو التفريط والاهمال. وهنا ليس لنا ملاذ إلّا في الوعي النقدي وفي النقد الذاتي المتواصل، أي في الواقع في الاعتماد على قوة البصيرة والصدق[٦].

ي ـ وفي هذا الميدان لا يمكن لعداء الاسلام أن يحل المشاكل التي يطرحها علينا الاسلام والدين عامة، تماماً كما أن العداء للجديد أو الحديث أو المعطى غير الاسلامي وغير العربي لا يفيد ولا يساعد على حل المشاكل التي يطرحها علينا انخراطنا في العصر واستيعابنا لوسائل قوته الحضارية، فبقدر ما أن الاختلاف رحمة، لأنه يساعد على طرح المشكلات وتعميق النظر فيها وبالتالي تقريب امكانية ايجاد الحلول لها، يساهم العداء والموقف القائم على التعبئة العاطفية والسياسية على قتل ملكة التفكير والغاء الوعي والنظر الحر والسليم في الميادين الثقافية.

إن الهدف ينبغي إذاً أن يكون تجاوز الموقف الذي يدفع إلى تحويل الجدال من حول الاسلام وداخله إلى معركة اختيار بين نمطين اجتماعيين شاملين ومتعارضين، أي إلى تصادم دائم بين حاجات المجتمع الروحية وحاجاته المادية، والتجاوز لهذا الموقف يعني التوصل إلى التسوية التي تجعل التعاون بين الاسلام وبين التفكير التاريخي وسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل أن يكونا وسيلة لتدميرها، فمهما كانت اعتقاداتنا المذهبية والفلسفية، ينبغي ادراك أن المجتمع العربي لن يستطيع، على الأقل في المدى المنظور، وفي اعتقادي واللامنظور، أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الاسلام أو خارج الاسلام أو حتى من دون الاسلام. وبالمثل، فإن من غير الممكن والمتوقع له أن يقوم بهذه

---

(٦) حول تطور النقد الذاتي والمراجعة النظرية في الأوساط الاسلامية، انظر: حسن التل، عصام العطار، الزعامة المميزة (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٣)؛ عبدالحليم أبو شقة، «حول أزمة الخلق المسلم المعاصر: نحو وعي اسلامي،» رالي (أمريكا)، العدد ٧ (١٩٨٣)؛ خالص جلبي، في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الاسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)؛ يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجمود والتطرف (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٤)؛ راشد الغنوشي، «حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي،» المجتمع (الكويت)، (١٩٨١)، ومصطفى محمد الطحان، الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف (الكويت: دار الوثائق، ١٩٨٤). أما بالنسبة إلى نقد الحركات الأصولية المتطرفة، أنظر: وجيه كوثراني، «المشروع التعبوي في مواجهة الاستعمار الحديث،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الدين والتدافع الحضاري، مالطا، ١٩٨٨.

المهمة دون أن ينفتح على العالم ويتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد. أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثناه من علوم عربية أطلقنا عليها اسم علوم اسلامية، وأن يترك بالتالي، كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات تقنية أو مادية أو نظرية أو اجتماعية أو فكرية، بل إن ذلك لو حصل فإنه لن يساهم أبداً، كما يمكن للبعض أن يعتقد، في تدعيم الاسلام، لا كدين ولا كحضارة، وانما سوف يقوده على العكس إلى التراجع والتقهقر مع المجتمع المتقهقر. وإذا كان الفكر الاسلامي يردد أن الاسلام دين ودنيا، فإن ذلك لا يعني، إذا عنى شيئاً، إلا أن الاسلام، باهتمامه بأمور الأرض، يظل دائماً مفتوحاً ومنفتحاً على ما يبدعه أبناء الأرض، وما تتفتق عنه قريحة سكانها وشعوبها. وهو لا يستطيع أن ينفي تطور الدنيا ويلغي تطور نظرته لشؤونها دون أن يفرض على المجتمع نموذجاً ثابتاً للدنيا، أي أن يحول الدنيا المتغيرة إلى دين لا يتغير ولا يتبدل. وهذا يقود إلى نفي جزء من حقيقته العميقة ويتناقض مع ادعاء البعض برغبتهم في جعله اطاراً صالحاً ليس لتحقيق حاجات العبادة والدين فقط، وانما لتقديم المفاهيم والأدوات التي تساعد الناس في كل عصر على أخذ نصيبهم من الدنيا ومتابعة شؤونها وفهمها والتحكم بها، أي تجعل منه ديناً اجتماعياً أيضاً. لقد كانت قوة الاسلام في الماضي نابعة من قدرته الاستثنائية على أن يتأقلم مع الظروف المتغيرة وأن يتماشى مع التاريخ وينفتح بالمرونة الهائلة على كل أنواع التبادل والمبادلات والتواصل الإنساني الفكري والروحي، أي على رفض الإنغلاق والتقوقع والانكفاء على الذات، وكان لهذا السبب بامتياز دين الفتح الروحي والجغرافي والتاريخي. باختصار ان الاسلام لا يمكن أن يبقى ديناً ودنيا إلّا بقدر ما يبقى متفتحاً وحساساً لكل ما تقدمه الدنيا، أي الزمن والتاريخ والجماعات والعقول البشرية، من انجازات جديدة وابداعات، ولسوء الحظ فهمت هذه الشمولية للدين والدنيا على أنها نفي للتاريخ بدل أن تفهم على أنها استعداد دائم لتقبل التجدد والتعامل معه، إن الإسلام بانفتاحه على الدنيا، أي على ابداعات البشر والتاريخ، يستطيع أن يكون حاضراً وشاملاً، لكنه إذا قبل بالانغلاق فلن يكون بإمكانه أن يشارك في حضارة الإنسانية ولا أن يساهم بتقديم الحلول المطلوبة للمشكلات التي ينتجها التاريخ والتي لا يمكن أن نعرفها مسبقاً لا نحن ولا غيرنا، وما كان بإمكان أجدادنا من علماء المسلمين تقديم الحلول الملائمة لها.

ك ـ وأخيراً لا بد من أن ندرك أن الثقافة لا تموت، لا شيء يموت، وإنما كل شيء يتحول، وإذا لم نحوله في الاتجاه الذي يتفق ومصالح وأهداف مجتمعنا فإنه سوف يتحول ويجد من يحوله ويستغله في غير مصلحتنا، وحتى المنظومات الثقافية والنظم الفكرية التي لا تتجدد، أو لا تنجح في العثور على من يجددها حتى تتابع مسيرة الحياة الظاهرة، وتتعامل معها ويتعامل الناس من خلالها، فإنها لا تضيع، وإنما تتحول نحو الداخل والباطن، فتختزن هناك وتتخمر وتصبح طاقة روحية ملهمة خلاقة. وفي هذا المستودع الروحي العميق والسري تتبلور وتتصور العناصر اللاواعية التي تصدر عنها الرموز والقيم والمعالم والانطباعات وتتحول إلى أرصدة معنوية ثابتة ومبدعة في المرجعية العميقة للثقافة والشعب، إنها تتحول إلى أساس

التاريخ الثقافي، وجذوته الحية والتعبير المكثف عن روحه. فكل ما يحدث هو أنها تنتقل من دائرة تنظيم الخبرة العملية الظاهرة للجماعة إلى دائرة تنظيم الخبرة الشعورية الباطنة، قبل أن تتاح لها ظروف ملائمة كي تعود أقوى وأكمل مما كانت عليه، مغتنية بالتجربة الكبرى لضياعها الذاتي. وفي غياب نظم فعالة واعية كثيراً ما تكون الكلمة الأخيرة بل والأولى في تحديد سلوك الفرد إلى هذه الدائرة الخطيرة اللاواعية وغير المرئية.

الفصل السابع عشر

ميزان القوى الاجتماعية بين الطرق الصوفية وحركة التجديد الاسلامي في عصر النهضة

عبد الله حنا(*)

أولاً: الدين بين طرفي الصراع الاجتماعي

يرتبط التاريخ العربي بالدور العظيم للاسلام في هذا التاريخ، وبالأثر الذي تركه الاسلام في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ويأتي في مقدمة هذا الأثر العظيم دور الاسلام في النضال ضد الغزوات الأجنبية. فتحت راية الاسلام تمّ صدّ الغزوات الصليبية الأوروبية، وفي ظله تنامت المقاومة المراكشية للاحتلال الكولونيالي البرتغالي، ورفع الأمير عبد القادر الجزائري راية الجهاد في وجه الاحتلال الكولونيالي الفرنسي. كما نهض الوهابيون باسم الاسلام وبخلفية عربية قبلية للنضال ضد الاستبداد العثماني، الذي استخدم الاسلام أيضاً للسيطرة على الشعوب واستثمار الجماهير لمصلحة أقلية اقطاعية حاكمة. وباسم الاسلام اندفعت جموع المهديين في السودان للنضال ضد المستعمرين البريطانيين والأتراك العثمانيين. ورفع السنوسيون في ليبيا راية الجهاد ضد الاحتلال الاستعماري الايطالي.

وقبل هذا التاريخ بزمن تنادت الجماهير المضطهدة المظلومة والمستثمرة للنضال الاجتماعي تحت راية الاسلام ضد الأقلية الحاكمة باسم الاسلام أيضاً، والتي فسّرت نصوصه بما ينسجم مع طبيعتها الطبقية الاستبدادية ويتلاءم مع مراميها الاستغلالية.

في تلك الأزمان كان لا بد لزعماء الحركات الاجتماعية في الشرق المسلم ـ كما هو الأمر في الغرب المسيحي ـ من اللجوء الى الدين والاحتماء به من أجل الهجوم على السلطة الاقطاعية المتسترة برداء الدين أيضاً. وقد كانت سيطرة الايديولوجيا الدينية في حياة المجتمع الفكرية في الشرق وفي أوروبا العصر الوسيط لا تتجلى في تكريس الأوضاع القائمة فحسب،

(*) أستاذ في التاريخ.

بل في واقع أن الهجوم على الاقطاعية أو على مؤسساتها كان يتّخذ أيضاً شكلاً دينياً. لقد كان الدين شرطاً ايديولوجياً ضرورياً لعملية التطور التاريخي. وانطلاقاً من ذلك الواقع كانت الفئات المعارضة والمُضْطَهدة تسعى الى تضييق نفوذ الطبقة الحاكمة الروحي عن طريق الدين أيضاً.

وهكذا تم في مجرى التطور التاريخي وفي خضم احتدام التناقضات بين الحاكمين المستغلين والمحكومين المستغلين استخدام الدين من كلا طرفي الصراع الاجتماعي لحشد الجماهير المؤمنة، إما في طريق الثورة ضد الاستغلال والاضطهاد أو في سبيل تخدير الجماهير وتحويلها الى كتل تنتج الخيرات لمصلحة الفئات الحاكمة المتربعة على أرائك الخلافة وعروش السلاطين. واستمر الأمر على هذا المنوال حتى مجيء عصر النهضة وحركة التجديد أو التنوير الاسلامي في القرن التاسع عشر، وتحديداً في أواخره.

في تلك الفترة جرى استخدام شعار «الجامعة الاسلامية» في اتجاهين متناقضين:

ـ إتجاه السلطان عبد الحميد وسلطته المستبدة الاقطاعية الرامية الى ابقاء شعوب الدولة العثمانية ترسف تحت نير العلاقات الاقطاعية وتئنّ من وطأة الاستثمار الاستعماري وبخاصة الرأسمال الأجنبي (الفرنسي والانكليزي ومن ثمّ الالماني) الذي غزا الدولة العثمانية في عهد عبد الحميد وحوّلها الى دولة نصف مستعمرة. وتكشف وثائق وزارة الخارجية الألمانية وغيرها كيف أمسى عبد الحميد وبطانته أداة في يد ممثلي الرأسمال الأجنبي في استنبول[1]. تم ذلك في الوقت الذي كان فيه دعاة عبد الحميد يدعون لنصرة «الخليفة المعظم ظل الله في العالم، إمام المشرقين والمغربين. . .».

ـ واتجاه جمال الدين الأفغاني، الذي استخدم شعار الجامعة الاسلامية للعمل على تحرير الشعوب من ربقة الاستعمار، اذا استطاع الى ذلك سبيلاً. وهنا استخدم الأفغاني، الذي عبّر عن تطلعات القوى الاجتماعية الراغبة في التغيير، شعار الجامعة الاسلامية لاستنهاض شعوبها ضد الاستعمار والظلم الاجتماعي. وهذا الموقف يبدو واضحاً في ممارسات الافغاني وكتاباته في «العروة الوثقى» وفي خاطراته[2].

---

(١) أنظر كتابات المؤرخ الألماني لوثر راتمن (لايبزغ) الذي كشف النقاب عن وثائق الدولة في بوتسدام.

(٢) جاء في خاطرات الأفغاني: «ولما كان لحياة الأمم والدول أدوار وآجال ولحدوثها وتكونها، وتعاليمها ثم توقفها، وانحطاطها أسباب وعوامل، هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية، بمعنى أنه يصل إلى حدّ محدود وأجل معلوم. وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التي مكّنت العلة من التسلّط، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم». أنظر: محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، نقلاً عن: رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والإجتماعي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ٢٠١.

ثانياً: الصوفية قبل عهد التنظيمات

حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت الايديولوجيا الدينية الصوفية هي السائدة في المشرق العربي. وكان عدد من كبار المتصوفة الذين ظهروا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد تركوا أثراً واضحاً في أقطار المشرق العربي وغيره من البلدان الاسلامية. ولا تزال أصداء أقطاب الصوفية وكراماتهم تتردد حتى الآن في الأوساط المتأثرة بالصوفية وطرقها.

ومع أن التخلف والانحطاط أصابا الفكر الصوفي بعد أن تحوّل الى فكر سطحي متزمت، إلا أنه أدّى في العهد العثماني قبل عهد التنظيمات في منتصف القرن التاسع عشر حاجة ملحة تناسبت مع ظروف حياة الجماعات وعهد الفوضى والاضطراب والقلق السائدة آنذاك، وكان انتشار تيار الصوفية وحلقاتها المتعددة وفرقها الكثيرة الوجه الآخر لمتطلبات المجتمعات العثمانية الاقطاعية الشرقية والحرفية. ويمكن القول الى حد بعيد إن انتشار الفرق الصوفية على نطاق واسع ودخولها الى أعماق جماهير المدينة والريف كان صدى للاحتجاج غير المباشر على نظام الحكم السائد آنذاك، ومظهراً من مظاهر الحياة الحرفية وحاجتها الى التكتل والدفاع عن مصالحها المهنية والمعاشية والحياتية. وقد قامت هذه الجماعات الحرفية بتحويل المفاهيم الصوفية العقلية والروحية الى تعبيرات عملية وأسس أخلاقية تسيّر حياتها الاجتماعية، متبعة في ذلك تقاليد معيّنة وهي تمارس رياضة نفسية خاصة تحت إشراف شيوخها المحليين[3].

ولا شك في أن نظام الاقطاعية الشرقية في عصوره الأخيرة، وما ساده من ظلام وجهل وشدّة وفقر وفوضى وقهر وظلم، اسهم في ثبات دويلات الطرق الصوفية ورسوخ أقدامها وشيوع تعاليمها بين الناس، إذ أصبح التصوف إيماناً بالمعجزات وبخوارق العادات وبكرامات الأولياء. وقد بلغ الأمر ببعض فرق الصوفية وخاصة الدراويش والمجاذيب ـ أو من تظاهر بالجذب لتغطية أهداف اجتماعية أو سياسية ـ الضرب بعرض الحائط بأعراف البلاد وتقاليدها وحتى بدينها، ومن هذه الزاوية يمكن فهم بعض جوانب الصوفية بأنها تعبير عن الاحتجاج على المجتمع الطبقي القائم. بغضّ النظر عن الوسائل المتبعة في هذا الاحتجاج[4].

---

(٣) أنظر: ليلى صبّاغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٣)، ص ١٨٤.

(٤) حول الطرق الصوفية، أنظر: توفيق الطويل، التصوف في مصر إبّان العصر العثماني، السلسلة الفلسفية والإجتماعية؛ ٣ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٤٦)، ص ١٠٩؛ خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٤، ٨ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)؛ محمد كرد علي، خطط الشام، ٦ ج (دمشق: [د. ن.]، ١٩٢٥ ـ ١٩٢٨)، ج ٦، ص ٢٧٦؛ ثيودور لوثرب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وحواش بقلم شكيب أرسلان، ط ٢، ٢ ج (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٣٥٢ هـ)، ج ٢، =

إن نظام الاقطاعية الشرقية المملوكية والعثمانية (قبل عهد الاصلاحات وصدور قانون الأراضي لعام ١٨٥٨) المتميز بعدم وجود طبقة اقطاعية ترث الأملاك وتورثها، وخضوع هذه الطبقة الاقطاعية المقيمة في المدن لسيف المصادرة، الذي يلاحقها بعد اقالتها من مناصبها خلق جواً أخلاقياً معيناً لدى الفئات العليا اتسم بالحذر والرياء والخديعة والكذب والغدر وحبك المؤامرات. . . الخ، وهذا ما دفع الجميع الى البحث عن مأمن وجدوه في الطرق الصوفية وطقوسها.

وقد ساهم الوضع الاقتصادي والاجتماعي وتنظيم الحرفيين في طوائف ذات تسلسل هرمي في دفع الحرفيين الى الانتظام في الطرق الصوفية، وكانت كل طائفة حرفية تربط نفسها بولي وطريقة صوفية تعمل على احياء حفلاتها الدينية. وقد كان الجو الفكري الصوفي المتزمت المتخلف للحرفيين وكذلك الفلاحون نتاج الركود الاقتصادي وبقاء المدن الشرقية تعيش حياة ساكنة راكدة.

وقد أدى التخلف الاقتصادي والركود الفكري الى قيام «رجال الثقافة المتخلفين» بالالتجاء الى الجوانب السلبية الرجعية والمتزمتة من التراث والاعتماد عليها لتبرير الاستثمار الاقطاعي العثماني وتخدير العامة وصرفها عن النضال الثوري ضد مستثمريها. ومع أن مسيرات الطرق الصوفية اصطدمت في كثير من الأحيان مع الطبقة الحاكمة عندما كانت مصالح الحرفيين معرضة للخطر، إلا أن الطرق الصوفية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تؤدِ دوراً ثورياً عارماً، كما كان الأمر عند نشوء بعض هذه الفرق. ولجأت الطبقة الحاكمة العثمانية الى استغلال الطرق الصوفية ووضعها في خدمتها والسيطرة عن طريقها على الجماهير وإخضاعها فكرياً لنفوذها. فالصوفية التي كانت في كثير من الأحيان احتجاجاً على النظام الاقطاعي الشرقي القائم، أخذت تتحول أحياناً الى أداة في يد هذا النظام لعرقلة التطور وبقاء التخلف والتحجر سائدين[٥].

وقد برز الدور السلبي للطرق الصوفية واضحاً للعيان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ظهور حركة النهضة العربية. إذ وقعت الطرق الصوفية في بلاد الشام وما بين النهرين في مواجهة مكشوفة مع حركة التنوير.

في تلك الفترة ـ في منتصف القرن التاسع عشر ـ أخذ الصراع يشتد بين القديم المهتم

= ص ٣٤٩؛ محمد جميل الشطّي، أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر (دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٦)؛ خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والإجتماع (بيروت: لجنة التراث العربي؛ المركز الدولي للتراث العربي، ١٩٧١)، ومحمد أمين بن فضل الله المحبّي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ([د. م.]: دار المعارف الإسلامية، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٢ وج ٣، ص ٣٠٨.

(٥) أنظر: عبدالله حنا، حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٥)، الفصلين ٢ و٣.

بتوافه الأمور والمعتقد بـالخرافـات والأساطـير وبين الجـديد[٦] السـاعي الى احياء الـتراث والى الاقتباس من الحضارة البورجوازية الناهضة في أوروبا. ومع بداية تكوّن الـبرجوازيـة كطبقـة وبفضل الاتصال بأوروبا الرأسمالية أخذت الأفكار البرجـوازية بـالانتشار المحـدود في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ونتيجـة لجملة عوامـل داخلية وخـارجية ظهـرت في النصف الثاني من القـرن التاسـع عشر ـ الى جانب الايديولوجيـا الصوفيـة ـ ايديـولوجيـا عصر النهضة أو التنـوير ذات الأبعـاد البرجوازية. وهذه الايديولوجيا تشعبت الى فرعين:

ـ حركة التجديد الاسلامي.

ـ التيار العلماني الليبرالي.

ثالثاً: مقارنة بين حركة التجديد الاسلامي والبروتستانتية

لا بد هنا من عقد مقارنتين بين أوروبا والمشرق العربي:

المقـارنة الأولى: بـين الوهـابية في الاسـلام والبروتستـانتية في شـمال أوروبـا من حيث دعوتها الى الـرجوع الى الينـابيع الأولى للدين. فقـد استندت الـبروتستانتيـة في حركتهـا الى الارهاصات الأولى للتطور البرجوازي في أوروبا، ساهم في انتشار الـبروتستانتيـة في الأوساط المناهضة اللاقطاعية. فحركة الاحتجاج البروتستانتي ضد الكنيسة الكاثوليكية هي في جوهـرها حـركة احتجـاج البرجـوازية المبكـرة ضد الاستغـلال الاقطاعي المـبرر دينيـاً من كبـار رجـال الكنيسة. أما الوهابية فقد افتقرت الى القاعدة الاجتماعيـة الضرورية لانـطلاقها خـارج بيئتها النجدية. وقد اتهم المنادون بالتجديـد الاسلامي في بـلاد الشام بـالوهـابية لمجـرد دعوتهم الى الاصلاح، كما سنرى.

والمقارنة الثانية بين حركة التجديـد أو الاحتجاج الـديني البروتستـانتية في أوروبـا التي بدأت مع مارتن لوثر في القرن السـادس عشر وبين حركة التجديد الاسـلامي التي بدأت مـع جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في أواخر القرن التاسع.

هناك في أوروبا كانت البرجوازية المُبكرة تشق طريقها ذاتياً في قلب العلاقات الاقطاعية المباركة من الكنيسة. وبفضل زخم العلاقات الـرأسماليـة وعمق تأثـيرها في المجتمـع أحرزت حركة «النهضة الدينية» المعبرة عن تلك العـلاقات الجـديدة نجـاحاً مـرموقـاً في معظم أنحـاء أوروبا السائرة في طريق الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية. وقد تمكنت «النهضة الأوروبية»

---

(٦) محمـد بهجت البيطار، «المقـدمة،» في: عبـد الرزاق البيـطار، حليّة البشر في تـاريخ القـرن الثالث عشر، ١٢٥٣ ـ ١٣٥٣ هـ، حقّقه ونسّقه وعلّق عليـه حفيده محمـد بهجت البيطار، ٣ ج (دمشق: مجمـع اللغة العربية، ١٩٦١).

المستندة الى ثورة برجوازية صناعية عميقة الجذور من اقتلاع جذور الايديولوجيا الاقطاعية واحلال ايديولوجيا جديدة، برجوازية، تناسب البناء التحتي الرأسمالي. والمهم في موضوعنا هو عملية القطع شبه التام والجذري بين القديم الاقطاعي وأفكاره وبين الجديد البرجوازي ومفاهيمه وقيمه. وهكذا انتصرت العقلانية على الغيبيّة والعلمانية على الحق الإلهي المقدس بمختلف صوره وأشكاله وتلاوينه.

أما في مشرقنا العربي والاسلامي، فإن الاقطاعية الشرقية ـ ولأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا ـ سدت الطريق ذاتياً ـ وليس بفعل عوامل خارجية فحسب ـ أمام التطور الرأسمالي في حضن النظام الاقطاعي. ولهذا فإن التطور الوئيد للرأسمالية في الشرق تزامن في القرن التاسع عشر مع الغزو الرأسمالي الأوروبي، الذي دفع التطور الرأسمالي في بعض القطاعات من جهة، وساهم في ترسيخ العلاقات الاقطاعية وايديولوجيتها من جهة أخرى. ولهذا فإن رأسمالية المشرق ولدت رأسمالية هشّة ترسف في أغلال الرأسمالية الأوروبية وتعيش في ظلّها وتحت مظلة تقنيتها. في ذلك الحين، في أواخر القرن التاسع عشر، كانت الرأسمالية الأوروبية قد تخلت عن طبيعتها الثورية (المناهضة للاقطاعية وقيمها) وتحولت الى رأسمالية احتكارية، الى امبريالية تستعبد الشعوب وتستثمرها وتسعى للحفاظ على البنى التحتية والفوقية لما قبل الرأسمالية طالما يساعدها ذلك على الاستغلال والاستعمار. ولهذا السبب لم يجرِ هنا في المشرق قطع جذري بين القديم الاقطاعي والجديد الرأسمالي، بل تواصل الجديد في القديم ومُدّتْ مئات الجسور بين الاقطاعية التي اتخذت بعد قانون الأراضي شكلاً جديداً مناسباً للعلاقات الرأسمالية وتقوقعت الرأسمالية في جزر وواحات لم تستطع الخروج منها الى بوادي العالم الوسيط ومدنه المتمرسة وراء ايديولوجيا حرفية وصوفية يدعو مريدوها أن يدوم لهم السلطان، ظل الله وحامي الحرمين الشريفين.

رابعاً: الطرق الصوفية ودورها في عصر النهضة

تحولت الصوفية التي اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الايجابية في بعض الأزمان والبلدان في عصر النهضة الى أداة في يد القوى الرجعية لمقاومة التقدم والانعتاق. وبدا ذلك واضحاً بصورة جلية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨)، الذي سعى الى كسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق. وأتى في طليعة هؤلاء ابو الهدى الصيادي الرفاعي، الذي تولى في البدء نقابة الاشراف في حلب، ثم قصد «دار الخلافة» ـ أي استنبول ـ، حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق[٧]. وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين. فعبد الحميد أغدق على أبي الهدى الأموال ومنحه السلطان، وأبو الهدى وصفه بأنه «الخليفة المعظّم ظلّ الله في العالم وارث سرير خلافة سيد

---

(٧) أنظر: B. Abu Manneh, «Sultan Abdul Hamid II and Shaikh Abul Huda Al-Sayyadi,» *Midlle Eastern Studies*, vol. 15, no. 2 (May 1979), pp. 131-153.

المخلوقين نبينا وسيّدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الغراء، وناشر ألوية الطريقة السمحاء، خادم الحرمين الشريفين إمام المشرقين والمغربين. . .»[8].

ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه الرجعي المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة، وبلغ الأمر حد اصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة، بمنع تمثيل الروايات في دمشق، مما اضطر رائد المسرح السوري أبا خليل القبّاني الى مغادرة دمشق والالتجاء الى مصر[9].

خامساً: قصور حركة التجديد الاسلامي في كسب قلوب العامة

في ظل تأثير الانتشار النسبي للعلاقات الرأسمالية في معظم الأقطار العربية المتزامن مع ضغط الرأسمالية الأوروبية والغزو الكولونيالي ومن ثم الامبريالي مغرب الوطن العربي ومشرقه، ومع الارهاصات الأولى لظهور الأفكار البرجوازية المبكرة، بدأت تظهر تدريجياً في مصر ومن ثم في الاقطار العربية الأخرى اتجاهات ايديولوجية جديدة عُرفت بحركة التجديد أو التنوير الاسلامي. ولا يخفى أن هذه الحركة ـ شأنها شأن حركة النهضة العربية ـ كانت من بعض وجوهها ثمرة البدايات الأولى لنمو علاقات انتاج جديدة رأسمالية. وقد عبّرت أفكار التجديد الاسلامي ـ وكذلك حركة النهضة العربية ـ عن تطلعات الطبقة الجديدة (البرجوازية) السائرة في طريق التكوين في المنطقة العربية.

وقد تطلع التيار الديني المناهض للصوفية وطرقها وايديولوجيتها الاقطاعية، الى السير بالاسلام نحو معارج الحضارة الأوروبية البرجوازية ونادى بتطويع بعض المفاهيم الدينية لحاجات العصر. ففرض هذا التيار ـ كما جاء في مقدمة كتاب جمال الدين الأفغاني الرد على الدهريين «اصلاح الاسلام ليساير المدنية الحديثة، وتحرير الشرق من سيطرة الغرب»[10].

ولم يُكتب لهذا التيار الذي أنشأه الأفغاني وأرسى أسسه الشيخ محمد عبده وسار على هديه محمد رشيد رضا وجريدته المنار النجاح المطلوب، وبقيت الصوفيّة سيدة الموقف حتى منتصف القرن العشرين.

ويعود سبب ذلك في الدرجة الأولى الى رسوخ العلاقات الاقطاعية ـ على الرغم من تصدعها ـ والى ضعف التطور الرأسمالي وتبعيته للمركز الاوروبي. ولهذا لم تستطع النواة

---

(٨) كتاب العناية الربانية في ملخص الطريقة الرفاعية، تأليف الإمام شيخ الطريقة (اسطنبول: [د. ن.]، ١٣٠١ هـ)، ص ٥، ومحمد أبو الهدى أفندي، كتاب الطريقة الرفاعية (مصر: [د. ن.]، ١٣٢٥ هـ).

(٩) أدهم آل الجندي، أعلام الأدب والفن (دمشق: [د. ن]، ١٩٥٩)، ص ٢٥.

(١٠) الرد على الدهريين (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٩، نقلاً عن: دراسات عربية (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦٥)، ص ٣٨.

البرجوازية، التي أخذت في التكون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في كل من مصر وبلاد الشام من التطور والانطلاق ودفع المجتمع العربي نحو المدنية الحديثة.

كما لعب دوراً مهماً في عدم انتشار الفكر البرجوازي، اقتصاره في البدء على المثقفين المستنيرين المسيحيين، الذين لم يكن بإمكانهم أن يتغلغلوا في قلوب العامة بأكثريتها المسلمة، ويسيطروا على تفكيرها. واقتضى الأمر فترة من الزمن عندما شرع المثقفون المستنيرون المسلمون في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين في حمل بعض الوية التطور البرجوازي مستعينين في مقارعة الرجعية الفكرية والسياسية بالرجوع الى الجوانب الثورية التقدمية من التراث، والدعوة الى نبذ الجوانب السلبية أو الجامدة، التي تكرس التخلف الاقطاعي وتحد من التصور البرجوازي ذي الأبعاد التقدمية آنذاك.

ومعنى ذلك أن المقاومة البرجوازية الجديّة نسبياً للفكر ما قبل الرأسمالي لم تبدأ الا عندما شرعت قوى التنوير الاسلامي المتمثلة بجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ورشيد رضا والشيخ طاهر الجزائري بمقاومة الفكر الديني السائد والدعوة الى الرجوع الى الينابيع الأولى، أي الى القرآن الكريم والسنّة وعهد الصحابة الأولين.

وفي دمشق، مثلاً، اتُهم رجال التنوير بالوهابية مرة وبالماسونية أحياناً أخرى[11]. والوهابية من جهة والماسونية من جهة أخرى كانتا ملاذاً فكرياً للمثقفين البرجوازيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

والواقع أن حركة التنوير الاسلامي لم يكن لها - كما ذكرنا - حتى مستهل القرن العشرين، جذور بين العامة الخاضعة لمشايخ الطرق الصوفية. ويبدو ذلك واضحاً في المقالة التي كتبها عام ١٩١٣ في جريدة «المقتبس» الدمشقية احد رجال التنوير الدكتور صلاح الدين القاسمي بعنوان «العلم والعامة». وقد أوضح القاسمي وجهي العامة: الثوري والخانع، المضيء والمظلم. وخلص الى القول بأن «العامي لا مذهب له، وإنما مذهبه قول مفتيه - في الضغط الفكري على العلماء واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقية شعاراً في أغلب الأحايين. ولكم مرة كتم العالم ما يجول بخاطره من الحقائق العلمية وشرّد الآخرون الى بلاد نائية. . . .»[12].

ومعروفة في دمشق حادثة هجوم العامة في الجامع الأموي بدمشق على الشيخ محمد رشيد رضا، الذي وقف خطيباً في الجامع الأموي بعد الاطاحة بالسلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨ وأخذ يشرح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بمنظار التجديد الاسلامي كما دعا

---

(١١) دخلت الماسونية دمشق عام ١٩٦٤. ومعروف أن الماسونية نشأت في أوروبا في خضم الصراع بين الإقطاعية المتخلفة والبرجوازية الناهضة، وقد نجحت في المشرق في كسب ودّ الأوساط البرجوازية بمختلف فئاتها.

(١٢) صلاح الدين القاسمي، صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين، قدّم له وحقّقه محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩)، ص ٨٠.

الناس للرجوع الى سيرة الصحابة، واتباع أقوال الرسول والعمل بها. وإذا بالشيخ صالح الشريف التونسي يحذر من الوهابية ومن هذا الشيخ الذي يُحرِّم زيارة قبور الأولياء الصالحين، ويمنع التوسل بهم ولا يعتقد بكراماتهم وحذّرهم منه. ولولا أن حمى الشيخ رشيد رضا عدد من الشبان المتنورين لكانت العامة فتكت به[13].

وقبل هذه الحادثة بثماني سنوات كان عبد الرحمن الكواكبي قد الحّ على ما أسماه المسليات، «فالفقراء يشعرون بآلامهم ولكنهم يجهلون أسبابها. وقد يعيدونها الى السعد أو الحظ أو الطالع أو القدر. والعوام تسيء فهم ما ورد في التوراة والانجيل والقرآن حول الخضوع للحكام خلفاء الله في الأرض»[14].

سادساً: البعد الاجتماعي لضعف حركة النهضة

لقد ظهرت حركة التجديد الاسلامي في مرحلة انتقال البشرية من الاقطاعية الى الرأسمالية، وفي فترة أخذت تتحول الى امبريالية تغزو العالم دون أن يقف في وجهها دولة غير امبريالية. وكانت حركة التحرر الوطني العربية ما تزال ضعيفة في أواخر القرن التاسع عشر، والوعي القومي العربي لا يزال يعيش مرحلة إرهاصاته الأولى. ولم تكن الأفكار الاشتراكية آنذاك معروفة الا من عدد من المثقفين ذوي الاطلاع على الثقافة الاوروبية. أما الطبقات الاجتماعية وشرائحها فلم يكن التمايز بينها واضحاً جلياً، والتخوم الفاصلة بين الطبقات كانت غائمة وضبابية في كثير من الأحيان. وأهم من هذا وذاك، فإن الطبقة البرجوازية بشرائحها المتعددة كانت في طريق تكوينها الجنيني، والطبقة العاملة لم يكن لها وجود يذكر الا في جزر صغيرة متمثلة في مؤسسات رأسمال الأجنبي وبعض الحرف والورشات المتطورة نسبياً.

في تلك الأجواء ظهرت حركة التجديد الاسلامي، التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكانت حركة ثورية وقفت ـ وإن يكن موقفاً غائماً ـ ضد بعض البنى الفوقية للعلاقات الاقطاعية ودعت بصيغ مختلفة الى تبنّي بعض جوانب الحضارة الأوروبية، الى النظام البرجوازي في مراحل تطوره الأولى، أي قبل أن يتحول الى نظام احتكاري امبريالي. كما وقفت حركة التجديد الاسلامي ضد الغزو الاستعماري قدر استطاعتها ومفاهيمها حول طبيعة الاستعمار، وناوأت الاستبداد قدر امكاناتها... وبكلمة مختصرة سارت حركة التجديد الاسلامي في أواخر القرن التاسع عشر مع العملية الثورية الحضارية ولم تقف في وجهها.

ولكن حركة التجديد الاسلامي ـ مثلها مثل حركة النهضة العربية ـ اصطدمت منذ قيامها بواقعتين بارزتين:

---

(١٣) أنظر: فخري البارودي، مذكرات البارودي (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١)، ج ١، ص ٥٨.

(١٤) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١)، ص ١٩.

ـ الواقعة الأولى: تكمن في تزامن نمو العلاقات الرأسمالية داخلياً مع الغزو الاستعماري، الذي دفع هذه العلاقات عن طريق مشاريع رأس المال الأجنبي من جهة ودمّر عملية التطور الرأسمالي ذاتياً من جهة أخرى، بسبب سيطرته على السوق الداخلية واخضاعها لآلية تطوره في الاستثمار.

ـ الواقعة الثانية: تجلّت في بطء وتيرة تطور العلاقات الرأسمالية ـ الهشة أصلاً والتابعة للغرب الرأسمالي ـ وهيمنة العلاقات الاقطاعية، التي رسّخت أقدامها بشكل جديد.

فالاصلاحات العثمانية (التنظيمات) ذات الطبيعة البرجوازية الليبرالية لم تؤد في منتصف القرن التاسع عشر الى الانتقال من نمط الانتاج الاقطاعي (الشرقي) الى نمط انتاج رأسمالي معين. بل إن التغيير جرى بعد صدور قانون الأراضي العثمانيلعام ١٩٥٨ على صورة الانتقال من أحد نماذج العلاقات الاقطاعية العثمانية وأشكالها (التيار، الالتزام، المالكانة)، الى شكل جديد لتلك الاقطاعية العثمانية يتناسب مع الضغوط العالمية في عصر انتقال البشرية من الاقطاعية الى الرأسمالية، ويعبر داخلياً عن مستوى تطور القوى المنتجة المتمثلة في ضعف التطور الرأسمالي وتخلف القوى المنتجة.

فحركة التجديد الاسلامي اظهرت في فترة الانتقال من شكل للاقطاعية العثمانية الى شكل آخر عبّر عنه «قانون الأراضي» لعام ١٨٥٨. وقد جعل ذلك القانون تطور العلاقات الاقطاعية الجديدة في حضن نمو الرأسمالية الهامشية والتابعة للغرب الرأسمالي ممكناً بصياغة قواعد الملكية الاقطاعية الجديدة وفق مصطلحات اسلامية[١٥].

لم يتم تسجيل الأراضي بعد صدور قانون الأراضي عام ١٨٥٨ وقانون تسجيل الأراضي (الطابو) عام ١٨٦١ لمصلحة الفلاحين المعدمين والفقراء والمتوسطين، بل تم لمصلحة أغنياء الريف في حدود ضيقة، ولمصلحة أثرياء المدينة وزعمائها وكبار الموظفين والضباط، ممن اسماهم مؤرخ الشام محمد كرد علي «ارباب الوجاهة»[١٦]. وهذا التملك الجديد للأرض وما تدرّه من أرباح وثروة أحدث خللاً في نسبة التوازنات الاجتماعية والسياسية والأسَرية، وخلق قوى جديدة صعدت في السلم الاجتماعي من الفئات الوسطى، مع ترسيخ أقدام الأسر القديمة ذات النفوذ الديني.

ولا بد لفهم العلاقة بين الايديولوجيا الصوفية وايديولوجيا عصر النهضة بشقيها (التجديد الديني والعلماني الليبرالي) من دراسة معمقة لنظام الطوائف الحرفية من جهة والتغيرات الجارية داخل الأسر الثرية، التي يمكن تصنيفها ثلاثة أصناف:

---

(١٥) أنظر النص الكامل لقانون الأراضي العثماني، في: الدستور، ترجمه عن اللغة التركية إلى العربية نوفل أفندي نعمة الله نوفل (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٣٠١ هـ)، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٦١. وفي مصر صدرت لائحة الأطيان الأولى عام ١٨٤٦ والثانية عام ١٨٥٤ واللائحة السعدية عام ١٨٥٨، التي كرّست الملكية الفردية، وبخاصة الكبيرة، للأرض.

(١٦) كرد علي، خطط الشام، ج ٤، ص ٢٠٤.

ـ الأسر المرتبطة بالمؤسسات الدينية.

ـ الأسر ذات الجذور الانكشارية المحلية أو المتهنة للاعمال شبه العسكرية (الأغوات).

ـ الأسر التجارية العريقة أو الحديثة العهد بالتجارة.

ويلاحظ في بلاد الشام أن حركة النهضة العربية، ومن ضمنها حركة التجديد والتنوير الاسلامي، نمت وترعرعت، بالدرجة الأولى، في صفوف أبناء الأسر التجارية المتعاملة عموماً مع المنتجات المحلية. وهذه «الطبقة التجارية» كانت حتى الحرب العالمية الأولى ضعيفة ووزنها الاقتصادي ليس راجحاً.

في تلك الأجواء ظهرت حركة التجديد الاسلامي ـ وكذلك حركة النهضة العربية ـ متأثرة بهشاشة التصور الرأسمالي وتبعيته للغرب، وبثقل العلاقات ما قبل الرأسمالية وايديولوجياتها الجامدة المعادية للتطور والتقدم. وقد أربك هذا الوضع دعاة التجديد وجعلهم يتيهون بين الأصالة والحداثة ويتخبطون في دروب وعرة. ولم يكن وضعهم يسمح لهم بالتفريق بين الرأسمالية الشابة للثورية المناهضة للامبريالية والمنادية بالتحرر وبين الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية، المندفعة لاستثمار خيرات البلدان الأخرى واخضاعها لسلطانها. لقد أدى عدم قيام ثورة صناعية وتقنية حديثة في المشرق الى ضعف حركة التجديد الاسلامي ـ وكذلك النهضة العربية ـ وعجزها عن اقتحام مشكلات العصر والوصول الى حلول لها. ولم تستطع حركة التجديد الاستناد الى طبقة جديدة ناهضة ـ كما جرى في أوروبا بالنسبة الى عصر النهضة. ولهذا نلاحظ التأرجح في المواقف وأحياناً التراجع في مواقف بعض اعلام التجديد سواء بالنسبة الى الموقف الجذري من الاستعمار أو بالنسبة الى مهادنة البنية الفوقية للعلاقات ما قبل الرأسمالية.

سابعاً: التيار العلماني الليبرالي بين مصر وبلاد الشام

يلاحظ أن عدداً من المشايخ المتنورين في مدن بلاد الشام تخلّوا عن طريقة أجدادهم الصوفية وسلكوا طريق الكتاب والسنّة. ولا نعلم المؤثرات التي دفعتهم الى سلوك هذا السبيل. هل هو التأثير الوهابي، أم التأثر بالغرب، أم هو طريق خاص اختطوه لأنفسهم؟

كان في طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائري، الذي كانت له الريادة في حركة التنوير الدمشقية وتخرّج في حلقته عدد من قادة الحركة الوطنية العربية في الربع الأول من القرن العشرين. وقد سعى الجزائري الى التوفيق بين الدين والعلم والعمران[١٧].

---

(١٧) أنظر حول الجزائري: محمد سعيد الباني، تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر الجزائري (دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، ١٩٢٠)، ص ٧٣.

ولا بد من التأكيد هنا على أن التيار المستنير، الذي مثله في بلاد الشام الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وعبد الرحمن الكواكبي في حلب، تقدّمه تيار تجديدي انتشر في أوساط المثقفين المسيحيين، وبخاصة في حلب، وكان متأثراً بالغرب بصورة أقوى. وقد دعا هذا التيار الى حكم ديمقراطي يتساوى فيه الجميع ويعطي، لكل حسب كفاءته وجهده (لا حسب دينه)، ويُفصل فيه الدين عن السياسة، ويقوم على العلم الحديث[١٨]. ونادى أنصار هذا التيار بالقومية العربية، التي انتقلت في مستهل القرن العشرين الى الأوساط المسلمة المثقفة المستنيرة. وفي طليعة هؤلاء تلاميذ الشيخ طاهر الجزائري، الذين دعوا الى التسامح والى الوحدة القومية، وسار بعضهم في طريق الدعوة الى العلمانية.

ونلاحظ أن عدداً من رجال الدين المتنورين مثل الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وسواه شكلوا جسر الانتقال من حركة التنوير الديني الى الحركة القومية العربية، التي تعددت درجاتها ابتداءً من المزج بين الدين والقومية، وانتهاءً بالدعوة الى قومية علمانية بكل معنى الكلمة.

ويلاحظ أن التيار العلماني الليبرالي اختلف مظهره في مصر عنه في بلاد الشام. ففي مصر الرازحة تحت نير الاحتلال الاستعماري البريطاني منذ عام ١٨٨٢، اتخذ هذا التيار مظهراً وطنياً مصرياً مناهضاً للاستعمار البريطاني، ولم يكن يرى في الدولة العثمانية عدواً مباشراً له، بل إن بعض اجنحة هذا التيار سعت تكتيكياً للاستفادة من أفكار الجامعة الاسلامية أو الجامعة العثمانية لتسعير النضال ضد الاحتلال البريطاني. أما في بلاد الشام وما بين النهرين الخاضعة مباشرة للاحتلال العثماني الاقطاعي، فإن التيار الليبرالي كان تياراً قومياً عربياً (عروبياً) مناهضاً في الدرجة الأولى للاحتلال العثماني، الذي حكم باسم الجامعة الاسلامية. ومن هنا يمكن فهم الاسباب التاريخية لطغيان التيار الاسلامي في مصر وانتشار التيار القومي العربي في بلاد الشام، والى حد ما في العراق.

---

(١٨) منير مشابك موسى، الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٤٣.

الفصل الثامن عشر

الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الاسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية

عبد القادر الزغل(*)

مقدمة

المعروف عن الأخوان المسلمين التونسيين منذ الثمانينات أنهم لم يرددوا كل الشعارات السياسية التي صاغها الاخوان المسلمون المصريون الذين كانوا أول من بلور في الوطن العربي، شعار «الاسلام دين ودولة». معنى ذلك أنهم يرفضون التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي والفصل بينهما. أخذت حركة الاتجاه الاسلامي التونسية هذا التصور الجديد للسياسة عن حسن البنّا، مؤسس جمعية الاخوان المسلمين في مصر، أوّل من عبّر عنه، ولكنها أزاحت جانباً موقفه من مفهوم الديمقراطية، ومن دور الأحزاب السياسية، لتتبنى موقف حسن الترابي، زعيم الاخوان المسلمين في السودان، بخصوص شرعية الأحزاب السياسية، ومن ضمنها شرعية الحزب الشيوعي في مجتمع مسلم. وفي ذلك تجديد هو على جانب من الأهمية بمكان عند الاسلاميين مقارنة بتصور حسن البنّا السياسي. بيد أنه من الضروري ألاّ نغتر بمغزى هذا التحول في المواقف السياسية للمناضلين الاسلاميين التونسيين والسودانيين، فليست الديمقراطية والتعددية عندهم قيماً في ذاتها، وهدفهم يبقى الهدف نفسه: «الاسلام دين ودولة»، أي اندماج ما هو ديني وما هو سياسي، والتطبيق الصّارم لتعاليم الشريعة. ليست الديمقراطية والتعددية في نظرهم، إلاّ وسيلة أقل كلفة من الكفاح المسلح، بغية الضغط على الممسكين بالسلطة السياسية والاستحواذ على أجهزة الدولة. إنّ هدفهم النهائي هو دولة لا تخضع لقوانين دستورية يصادق عليها ممثلو المواطنين بل دولة يكون شعارها «الاسلام دستورنا».

يتطابق إلى هذا الحد موقف الاسلاميين في تونس عملياً مع موقف الاخوان المسلمين في السودان. لقد كشفت مشاركة هؤلاء في حكومة الدكتاتور الدموي، محمد جعفر النميري، في

(*) عالم إجتماع وأستاذ في مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية في تونس.

اتجاه تطبيق تعاليم الشريعة، عن سُلّم القيم عند بعض الاسلاميين ممن يدّعون تمسّكهم بمبدأ الديمقراطية السياسية. غير أن الزعماء الاسلاميين في تونس لم يتوقفوا في مستوى المطلب العام للديمقراطية السياسية، فعلى إثر إزاحة بورقيبة يوم ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، وتسريح جميع المعتقلين السياسيين الاسلاميين تقريباً، نحا خطاب الزعماء الاسلاميين في تونس منعرجاً حوّلهم إلى طليعة الحركات السياسية الملتزمة بالديمقراطية. والسؤال المطروح هو: هل ان هذه الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الاسلامي التونسية مجرد مناورة تجنيد الرأي العام من أجل كسب الاعتراف القانوني بهم كحزب سياسي، أم هل هي تعبير عن انتمائهم الجذري إلى المجتمع المدني التونسي وثقافته السياسية؟

سأعرض في هذا البحث ما يدلّ على أن تفسير الخطاب الاسلامي بكونه مناورة هو تفسير غير مناسب، وذلك لأن الصدق ليس المعيار الأهم لتحديد مواقف السياسيين رجالاً كانوا أم نساء. وأمّا تأويلنا فيقوم على تبيان الشروط الاجتماعية الكفيلة بانتاج الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الاسلامي، وتحديد موقع هذه الاستراتيجية من السياق العام لأقوال المناضلين الاسلاميين وممارساتهم. لقد تعرّضت ظاهرة تجنيد الإسلام تجنيداً سياسياً لنوعين من التساؤلات. فثمة باحثون من ذوي التكوين الإستشراقي أو الإستشراقي الجديد تساءلوا عمّا إذا كان في نضال الاسلاميين إحياء للسّلفية، واستحضار لدراما لم يتغير منها إلا الديكور والأزياء، بحسب الفترات التاريخية، في حين بقي المشهد (السيناريو) واحداً. وثمة علماء السياسة ممن وجهوا اهتمامهم الى معرفة المضاعفات والمخاطر السياسية الأكثر التصاقاً بالأوضاع الراهنة. ولقد غلب على بحوثهم اقتصارها على معالجة الحالات، كل بلد على حدة، وتناولت تمحيصاتهم الأصول الاجتماعية والمهنية للمناضلين الاسلاميين ولسلوكاتهم السياسية. إن مجموع هذه الدراسات يمنحنا زخماً كبيراً من المعطيات الامبريقية (التجريبية) ومن التأويلات التي تحتاج إلى مكافحة تندرج في إطار جدل نظري حول تشكّل الحركات الاجتماعية والسياسية. ولا يبدو لي أن هذا الجدل النظري تجاوز السّجالات التقليدية بين أصحاب النزعة «الثقافية» والنزعة «البنيوية». ومفاد تأويلي الشخصي الذي سأدافع عنه في هذا البحث هو أنه يتوجب في معالجة الظاهرة الإسلامية ألاّ تحيل هذه الحركة الاجتماعية إلى حيّز زماني لا تاريخي وهو حيز المستشرقين، ولا الى حيز زماني وقائعي، وهو حيز علماء السياسة. إن السياق التاريخي الحقيقي للظاهرة الاسلامية هو سياق تصفية الإستعمار وبناء الدولة الوطنية الحديثة (Nation State). الظاهرة الاسلامية عنصر مُكون لإيديولوجيا الحركات الوطنية وديناميتها. ومن الجائز أيضاً تأويلها كانتاج تراكمي لحركات التحرر الوطني، وكردّة فعل ضد تحوّل هذه الحركات إلى مؤسسات داخل إطار الدولة الوطنية. فإذا ما سلّمنا بهذه الفرضية، فإنه يتوجب علينا أن نسلّم بأن ما كان سبباً في وحدة حركات وطنية وتنوّعها، كالوفد في مصر أو الحزب الدستوري الجديد في تونس، هو ذاته أعاد إفراز وحدة الحركات الإسلامية وتنوعّها في كلا البلدين. حسن البنّا، مؤسس الاخوان المسلمين في مصر، هو ـ إذا جاز التعبير ـ الإبن غير الشرعي لسعد زغلول، كما أن الغنوشي، زعيم حركة الاتجاه الاسلامي، هو الإبن غير الشرعي لبورقيبة.

أولاً: الغنوشي: الابن غير الشرعي لبورقيبة

كان بورقيبة يشاطر جميع الوطنيين فكرة ذات منبع أوروبي، مفادها أنّه يتوجب على كل أمة، أي على كل مجموعة ثقافية، أن يحكمها أناس من أهلها. وأما معيار الإنتماء الوطني فهو ذو منحى ثقافي أولاً وقبل كل شيء. فالمنتمون إلى أمة واحدة يتكلمون لغة واحدة وينخرطون ضمن تنشئة إجتماعية ثقافية واحدة، بالمعنى الأنثروبولوجي للفظ ثقافة. والوطنية هي ظاهرة التعبئة السياسية للبعد الثقافي، أي التجنيد السياسي للثقافة. ويتمثل رهان النزعة الوطنيّة في فرض تجانس ثقافي أصلي بين الحكام والمحكومين. وينحصر أنموذج الدولة الذي أثار حماسة الوطنيين، وهو أنموذج الدولة الوطنية، في مبدأ واحد: مسألة الشرعية السياسية هي مسألة ثقافية أولاً وقبل كل شيء. وتكمن ماهية الدولة الوطنية في عدم التمايز بين الثقافي والسياسي. وبمقتضى ذلك يكون ما هو ثقافي أساساً لما هو سياسي، كما يكون ما هو سياسي في خدمة ما هو ثقافي. ويتمثل دور الدولة، في نظر الوطنيين وفي المقام الأول، في صيانة الثقافة الوطنية وتطويرها: فهم دائماً مدعوون، في مجال العمل الملموس، إلى حلّ ما ينجم من توتّر بين الرغبة في صيانة ثقافة الماضي وبين إرادة تحديث هذه الثقافة لكسب الثروة والقوة اللاّزمتين لحماية الاستقلال الوطني. ولقد نَحَتْ كل جماعة سياسية منظمة بحسب أنموذج الدولة الوطنية منحىً خاصاً في التحكم في هذا التوتّر بما تقتضيه شروطها الخاصة.

وكانت تونس تحت قيادة بورقيبة أكثر أقطار الوطن العربي راديكالية في إرادة تحديث الحياة الثقافية، حتى ولو كان ذلك أحياناً دون رضى قسم واسع من الرأي العام الذي بقي متشبثاً بتقاليده الخاصة. والحركة الاسلامية هي إفراز وترجمة عن مقاومة سياسة بورقيبة التحديثية، وهي السياسة التي عاشها الناس كآليات خضوع للغرب واستلاب إزاءه. لقد كان بورقيبة، بالنسبة إلى هذا القسم من الرأي العام، الرجل الذي تنكّر باصلاحاته لإيديولوجيا الحركة الوطنية التي كان مطلبها الرئيسي صيانة الثقافة الوطنية من سياسة الاستعمار الساعي الى تهميش اللّغة والثقافة الأم. ولقد رأى الاسلاميون المجتمع التونسي مدفوعاً في عملية تغريب أخلاقي لم يبلغها قط في الحقبة الاستعمارية. ومشروع الاسلاميين هو معارضة عمليّة التغريب هذه باسم الثقافة الوطنية وباسم الاسلام، تدقيقاً.

ولكن لّما كان تأويل مفهوم الثقافة الوطنية يفرز تصنيفاً للممارسات الاجتماعية بين ممارسة شرعية وأخرى غير شرعية، فلقد كان موضع صراعات سياسية بين المناضلين الوطنيين، كذلك الشأن في تأويل الاسلام الذي يفرز تصنيفاً للممارسات الاجتماعية بين سلوك سلفي وآخر غير سلفي، كما كان ولا يزال موضع صراعات سياسية بين مختلف توجهات المناضلين الإسلاميين. ثمة في المجتمع التونسي كما في حركة الاتجاه الاسلامي ـ بحسب الغنوشي وأنا أشاطره هنا صحة رأيه في هذه النقطة ـ ثلاثة أصناف لتطبيق الدين الإسلامي:

١ ـ الممارسات التقليدية، بما فيها الانخراط في الطرق الدينية.

٢ ـ الممارسات الواقعة تحت تأثير الحركة السلفية وايديولوجيا الاخوان المسلمين المصريين.

٣ ـ الممارسات الدينية العقلانية التي تقدّم العقل في تأويل النصوص المقدسة.

ولكن ما لم يقله الغنوشي هو أن بورقيبة، إذا كان متشبّعاً بالثقافة السياسية للجمهورية الفرنسية الثالثة، فإنه لم يكن مثقفاً ملحداً، بالمعنى الدقيق للكلمة، بل مسلماً مؤيداً للتأويل العقلاني للإسلام. ولا يتمثل مشروعه السياسي في فصل التونسيين عن ديانتهم على نحو ما فعل أتاتورك، بل بالأحرى في التوفيق بين الاسلام وبعض قيم الحداثة. على خلاف ذلك، كانت استراتيجية حركة الاتجاه الاسلامي المحاباة التكتيكية للإسلام الأصولي، وملاءمة الإسلام السلفي مع السياق التونسي، وفرض حدود تأويل الإسلام تأويلات عقلانية توفّق بينه وبين قيم الحداثة. على هذا النحو كتب الغنوشي سنة ١٩٨٤ نصاً ينقد فيه المدافعين عن الممارسات الدينية العقلية الذين ينعتون منع تعدد الزوجات بـ «مكسب تحرّري».

السؤال الذي أريد بسطه هو: ما الذي حدث لحركة الإتجاه الاسلامي حتى يصرِّح الغنوشي، إثر تنحية بورقيبة، بأنّ القانون المحجّر (المانع) لتعدد الزوجات هو احد تعبيرات الاجتهاد والتأويلات المشروعة للنصوص المقدسة، خلافاً لما صرح به عام ١٩٨٤؟ إن تصريح سنة ١٩٨٧ كان المدخل والشرط القبلي لاعتراف ضمني بحركة الاتجاه الإسلامي ولاشتراك أحد ممثليها في بلورة نص الميثاق الوطني. ولكن هل قبلوا بتوقيع هذا الميثاق ـ الذي يجعل من مجلة الأحوال الشخصية التي سنّها بورقيبة أحد أسس الجمهورية التونسية ـ بقصد المساهمة القانونية في التنافس السياسي فقط؟

في الحقيقة ذهبت حركة الاتجاه الاسلامي إلى أبعد ممّا كان منتظراً منها في الاعتراف بقيم الحداثة بمعناها الكوني. تحدّى عبد الفتاح مورو، الزعيم الثاني للحركة، الرأي العام المسلم، في مجمله تقريباً، لما صرّح لجريدة «لوبوان» الفرنسية أنه لا يرى مانعاً في أن يوزع كتاب آيات شيطانية، لسلمان رشدي توزيعاً حراً في البلدان الاسلامية، وذلك في حين كان آلاف المسلمين يتظاهرون ضد نشر كتاب يسخر من النبي (ص) وصحابته. إن هذا التصريح الذي يستفز، ولا شك، الإسلام التقليدي والسلفي تناقلته الصحف التونسية دون أن يثير، على ما يبدو، حفيظة حركة الاتجاه الاسلامي، وبقي بطبيعة الحال كتاب سلمان رشدي ممنوعاً في تونس كما في باقي البلدان الاسلامية. غير أنه لا يتوجب علينا أن نضخم الجانب الإستفزازي لتصريح عبد الفتاح مورو. فلقد فُهم أنّه موقف جزئي ومحدود على المستوى السياسي، المقصود منه إبراز استقلالية حركة الاتجاه الاسلامي إزاء نظام الخميني. وفي نهاية المطاف، فإنّ الغنوشي هو الذي يُعتبر الناطق باسم الحركة ومنظّرها. فإصباغ الشرعية على القانون المحجر لتعدّد الزوجات كان الغنوشي أول من عبّر عنه. وهذا أيضاً موقف سياسي؛ ولكنه موقف يتناول أيضاً تأويل النصوص المقدسة، ويعلن عن تعديل في الموقف صار أقرب ـ وإن شئنا متشابهاً تماماً ـ إلى موقف المسلمين من دعاة تقديم العقل في تأويل النصوص المقدسة. دافع الغنوشي عن هذا الموقف النظري الجديد في محاضرة ألقاها في المركز الإسلامي في لوس انجلوس يوم أول كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ بحضور عدد من

المسلمين الأمريكيين وغير الأمريكيين من أصول مختلفة. وجدير أن تُذكر هنا مقتطفات مهمة من هذه المحاضرة. ولكن لن أسوق هنا إلاّ فقرات قصيرة للتدليل على طبيعة هذه التحولات واتساعها في تأويل الاسلام مقارنة بالموقف السلفي.

قال الغنوشي مخاطباً أمريكيين مسلمين:

«ينبغي على كل مؤمن أن يتجذر في الأرض، الأرض التي هو فيها... ينبغي على المؤمنين، في أي مكان أن يستوعبوا ثقافة بيئتهم، أن يستوعبوا لغتها، أن يستوعبوا تاريخها، أن يعتبروا أنفسهم وطنيين، فأنتم وطنكم هذا، وينبغي أن تخلصوا له... ليس مطلوباً منكم أن تستوردوا التديّن العربي أو التديّن الخليجي أو التديّن التونسي. إن عليكم أن تبدعوا تدينكم، أن تبدعوا صور تفاعل الاسلام مع هذا الواقع لينتج شيئاً جديداً. نريد منكم وأنتم تعيشون في أعلى مستويات التقدم العلمي أن لا تحاكوا، أن لا تكونوا تكراراً وإعادة لتديّن نشأ في فئات متخلفة. نُريد منكم ان تكونوا إضافةً الى أمة الاسلام، تطويراً لفكر الاسلام، لأن الاسلام يتفاعل مع هذه المجتمعات المتطورة وينبغي أن يُنتج تديُّناً متطوّراً يُطوّر الفئات المتخلّفة... أنتم تعيشون في بلد هو أقرب إلى الاسلام من البلدان المتخلفة لأن هنالك جُملة من سُنن الله في الكون والاجتماع تُحترم».

وجواباً عن سؤال حول علاقة الاسلام بالديمقراطية، دافع الغنوشي عن مبدأ المواطنة في الدول الاسلامية دون تمييز على أساس ديني بقوله: «نحن كمسلمين كثيراً ما نتحارب على ألفاظ. نبحث كيف نتصادم. هذه مصيبة العقل المسلم الحديث... عقلنا عقل مدمّر... وبافتراض أن هنالك نصارى ويهوداً فهم مواطنون في الدولة الاسلامية، مع استثناءات كل ما يتعلق بالدين مباشرة... رئيس الدولة مهمته تطبيق الدين. يجب أن يكون مسلماً... في التاريخ الاسلامي عدة وزراء يهود ونصارى».

وجواباً عن سؤال حول موقع المرأة في حركة الاتجاه الاسلامي، ذكر الغنوشي حادثاً في مجلس الشورى التابع للحركة. ولقد حضرته «أختان» لأول مرة بعد انتخابهما في مؤتمر للحركة. احتج أحد المشاركين في هذا المجلس على وجود «الأختين» في مواقع قيادية حسّاسة، ولذلك طالب بإخراجهما وقال: «إنّ مسألة التزامهما داخل الحركة لم يُحتسم فيها قانونياً، فكيف وجدناهما في أعلى مستوى قيادي؟ فلا بدّ من قيام لجنة في الحركة تبحث مسألة هل يحقّ للحركة أن تلتزم المرأة فيها أصلاً أم لا؟». هذه اللجنة لم تعقد ولم تحسم هذه المسألة بعد. وأضاف الغنوشي: «أذكر جواباً، وكان طريفاً، أجابته إحدى «الأختين»، وهو ما يلي: والله أنا أعجب كيف يسمح الأخوة لأنفسهم أن يُلقوا بمثل هذا السؤال! ألا يحق لنا نحن النساء أن نتساءل عن سبب وجود الرجال في الحركة أيضاً؟ لم تقم لجنة للإفتاء في ذلك....»

بعد هذا التدّخل انتهى النقاش حول مشاركة المرأة في الحركة.

إن جملة هذه المواقف السياسية الدينية التي اتخذها الغنوشي قائمة حول توتّر بين تصورّين للسياسة يبدوان متناقضين:

أ ـ التصور الأول ديني، وهو يمنح رئيس الدولة وظيفة تطبيق الشريعة، بعبارة الغنوشي نفسه. إن هذا الأخير لا يقول لنا بدقة أي قاعدة نظرية يكون رئيس الدولة مدعوّاً إلى تأويل النصوص المقدسة على أساسها. لقد غيّر الغنوشي رأيه في شأن القانون المحجّر لتعدد الزوجات تغييراً بيّناً. إن التأويل الجديد للنص القرآني فيما اتصل بتعدد الزوجات، هو بلا

شك حصيلة التغيير السياسي منذ السابع من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧ وإزاحة بورقيبة. فمن جهة كونه زعيماً لحركة الاتجاه الاسلامي، أعطى الغنوشي القانون المانع تعدد الزوجات طابع الشرعية. وأما تكليف رئيس الدولة بتطبيق الشريعة فيعني إخضاع ما هو ديني لما هو سياسي. ليس ممكناً لشعار الاسلام دين ودولة أن يكون ـ في غياب استقلال العلماء استقلالاً حقوقياً ومادياً ـ إلا خضوع الدين للسياسة، وما يتضمن ذلك من تحويل رجال الدين إلى رجال سياسة.

ب ـ أما التصور الثاني الموجود جنباً الى جنب مع التصور الأول، فيأخذ على عاتقه مفهوم المواطنة ومجموع القيم المؤسسة لمبدأ حقوق الانسان: كالمساواة بين الجنسين، وكحرية الاعلام والنشر، وكالمساواة أمام القانون بصرف النظر عن القناعات الدينية لدى المواطنين.

إن هذا التصور الليبرالي الدستوري للسياسة هو التصور الذي رُفع في شعارات وتصريحات الأحزاب الوطنية منذ العشرينات وحتى الاستقلال. لقد تمثلت استراتيجية المناضلين الوطنيين في وضع القوى الاستعمارية في موقع صعب، وذلك بمطالبتها باحترام القيم التي ترفعها هي بنفسها، وبتطبيق مبادىء الحكم التي تقول بها في المستوطنات. لا يمكننا أن نقول إن الوطنيين لم يؤمنوا بهذه القيم ذات الأصل الغربي. بيد أنهم كانوا أولاً وقبل كل شيء وطنيين. إن الأساس الذي تقوم عليه مطالبهم هو أن على الدولة أن تكون بقيادة سياسيين يتكلمون لغة البلاد ويشاطرون المجتمع ثقافته. على هذا النحو صارت الثقافة بمختلف مكوناتها (تاريخ ولغة ودين) موضع نزاع في مرحلة المواجهة مع القوى الاستعمارية. لقد دافع بورقيبة في الفترة الاستعمارية عن الحجاب ضد أولى التونسيات ممن بادرن بالمطالبة بحق الخروج سافرات. بل إنه ذهب في دفاعه عن الإسلام إلى حَدِّ نعت التونسيين الذين تجنسوا طواعية بالمروق عن الاسلام، وحرمانهم بالتالي من حق الدفن في المقابر الاسلامية. ومن اللّزوم أن نقارن موقف بورقيبة هذا الأخير بموقف الغنوشي في محاضرته في لوس انجلوس لما طالب المواطنين الأمريكيين من المسلمين بأن يكونوا أوفياء لبلدهم وباستيعاب لغتها وثقافتها وبالخروج من عزلة المسلمين وتقوقعهم. ويميز الغنوشي كزعيم لحركة الاتجاه الإسلامي بين مفهوم المواطنة ومفهوم الدين ليمنح حركته صورة مختلفة عن تلك التي يقدّمها الخميني. إن الغنوشي في نهاية المطاف هو الإبن غير الشرعي لبورقيبة، مثلما أن هذا الأخير هو الإبن غير الشرعي للجمهورية الفرنسية الثالثة والرابعة، لكنّ الإثنين هما، أولاً وقبل كل شيء، نتاج المجتمع المدني التونسي المتجذر في تقاليد التواصل العريقة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وهما أيضاً ممثلان لاستمرارية التقليد الإصلاحي لزعماء السياسة مثل خير الدين، وللعلماء مثل الطاهر بن عاشور.

ثانياً: الغنوشي: أحد المتكلّمين باسم التّخوم الاجتماعية الجديدة

اكتسب بورقيبة منذ الثلاثينات موقع الناطق باسم الحركة الوطنية. وكان يعبّر على وجه الدّقة عن هموم وآمال التّخوم الإجتماعية الجديدة التي أفرزتها التحولات التي أحدثها

الإستعمار. وكانت على وجه العموم القاعدة الجغرافية لهذه التخوم الاجتماعية ذات طبيعة مدينية أو شبه مدينية. وكان المناضلون الوطنيون منحدرين من أصول ريفية، كما كانوا، في غالبيتهم، من المتعلّمين، وهو استثناء في الأوساط الريفية، ومنهم من كانت مهنته تسمح له بالإتّصال بالمدينة. لقد شهدت هذه التخوم الاجتماعية تحسناً في مستوى معيشتها، ولكنها كانت في الوقت ذاته تعيش شعوراً بالكبت في تطلعاتها نحو الصعود الاجتماعي. إنّ الخزّان الإجتماعي والمهني لهذه التخوم الاجتماعية كان يتأتى، على العموم، من خرّيجي التعليم فرنسياً كان أو تقليدياً، ومن الحرفيين والتجار والعمال المؤهلين أو شبه المؤهلين في المؤسسات الصناعية الكبرى. وتكاد هذه التخوم تكوّن القاعدة الاجتماعية لجميع الحركات الوطنية. وأما النخب التقليدية ذات الأصول المدينية أو الريفية، فكانت متحفظة عادة إزاء الحركة الوطنية وإزاء جناحها الراديكالي، على وجه الخصوص.

لقد عزّز الاستقلال هذه القاعدة الاجتماعية ووسّع فيها، وخلق في الوقت نفسه برجوازية جديدة من رجال الأعمال والتكنوقراطيين البيروقراطيين. غير أنّ التحول الهائل جداً الذي عاشته البلاد منذ الاستقلال حدث على مستويين اثنين: أولاً، تحضير الأرياف وتمدينها، وطبع المدينة بطابع الريف. ثانياً، توسيع شبكة التعليم وتعميمها على كامل البلاد، حتى في المناطق الأكثر نأياً عن المراكز الحضرية. لقد أنتجت هذه التحولات تخوماً اجتماعية جديدة متأتية خصوصاً من الفشل المدرسي الكبير: شباب سُدَّت أمامه آفاق الصعود الاجتماعي، ومن قطاع واسع من البرجوازية الصغيرة الجديدة التي كانت في غالبها من أصول ريفية أو شبه ريفية، وقد شهدت عدم إستقرار نتيجة التحولات السريعة والمستلزمات المستجدة للحداثة، فوجدت نفسها في مرتبة أدنى مقارنة بالبرجوازية الجديدة. إن نمط الاستهلاك المتفاخر للبرجوازية وتقليدها الأعمى لا لقيم الغرب بل لنمط السلوكات المظهرية للغربيين، هما، في رأيي، أحد العوامل التي كانت في أصل الشعور بالحرمان وبالكبت لدى قطاع واسع من البرجوازية الصغيرة الجديدة وجمهور المتعلمين المعَدّين، إما للبطالة، وإما لفقدان تأهيلهم المهني.

لم يكن ممكناً لهذه التخوم الاجتماعية الجديدة أن تعبّر سياسياً عن شعورها بالكبت والحرمان في شكل صراع طبقي، وذلك باعتبار التنوع الشديد للمواقع الاجتماعية المهنية المكونة لهذه التخوم. فلم يكن في مقدور المنتمين إليها أن يترجموا ترجمة سياسية عن شعورهم بالغبن إلاّ في شكل أحكام أخلاقية تنزع الشرعية عن النظام السياسي القائم. وهم في ذلك يشبهون التخوم الاجتماعية القديمة التي كانت تشكل قاعدة الحركة الوطنية. إن النظام السياسي المنبثق عن الاستقلال هو، في نظر التخوم الاجتماعية الجديدة، نظام فاسد أولاً وقبل كل شيء: فهو مع الأثرياء ضد الفقراء، مع انتشار ثقافة الغرب وقيمه ضد الثقافة والقيم الوطنية. وبعبارة أخرى، فإن النظام السياسي القائم منذ الاستقلال، في نظرهم، يجسد خيانة لأهداف الحركة الوطنية. لقد نشأت هذه الحركة للدفاع عن الثقافة والقيم الوطنية والاسلام بخاصة، ضد انتهاكات القوى الاستعمارية الغربية. غير أن دولة الاستقلال بتوخيها

سياسة التحديث، هي التي تكرس استمرارية السياسة الاستعمارية في ظل قيادة محلية. والحقيقي هو أنّ نزع الشرعية عن الدولة التونسية الجديدة ينسحب على جميع البلدان العربية والاسلامية تقريباً. إن الأفق الوحيد للتغيير، كما يدركه قطاع واسع من هذه التخوم الجديدة، هو العودة الى أصول الحركة الوطنية، أي العودة إلى خضوع ما هو سياسي لما هو ثقافي، وإلغاء الفارق بين ثقافة المحكومين والحكام. يُنْظَرُ إلى الطبقة القائدة حالياً على كونها طبقة متغربة تماماً في مجموعها، ومنبتّة ثقافياً عن قاعدتها الاجتماعية. ومن هنا يتأتّى شعار الاسلام دين ودولة. بفضل هذا الشعار، يُخضع ما هو ثقافي لما هو ديني أو يُخْتَزَلُ فيه لينحصر، على وجه التدقيق، في حدود تأويل ظرفي لما هو ديني، يُقَدَّمُ على كونه التأويل المشروع الوحيد للاسلام. إن المسار الذي اجتازه الغنوشي يكشف عن تماهيه مع هذا القطاع الاجتماعي التخومي ومع ايديولوجيته المضمرة، كما يكشف بالمقابل عن تماهي قطاع واسع من هذه التخوم مع الغنوشي ومع ايديولوجيته المعلنة. ولكي يكون هذا المسار ذا دلالة واضحة سأعمد إلى تقديم مسار الغنوشي، زعيم حركة الاتجاه الاسلامي، ومسار حسن البنّا، مؤسس جمعية الاخوان المسلمين في مصر. إن مقارنة المسارين تجوِّز لنا إدراك أصالة حركة الاتجاه الاسلامي وأصالة استراتيجيتها الجديدة التي تحدد موقعها من مختلف الحركات الاسلامية، وتجعل منه موقعاً طلائعياً ذا اتجاه تحديثي، شأنه في ذلك شأن الحزب الدستوري وبورقيبة بالنسبة إلى الأحزاب الوطنية الأخرى.

ولد الغنوشي في عام ١٩٤١، أي بعد ثلاثين عاماً من مولد البنّا. ومن المفيد أن نلاحظ أن هذا الفاصل هو ذاته الفاصل بين استقلال مصر واستقلال تونس. لقد شهد الاثنان استقلال بلديهما في فترة مراهقتهما (١٥ ـ ١٦ سنة). ونشأ الاثنان في وسط اجتماعي متواضع: كان والد الغنوشي فلاّحاً صغيراً، في حين كان والد البنّا مصلحاً للساعات.

نشأ الغنوشي في واحة الحامة على بعد ثلاثين كيلومتراً من قابس، أي في منطقة متاخمة للحدود التونسية الليبية. وهي منطقة مهملة نسبياً اذا ما قارنّاها بالساحل الذي كان، بلا جدال، منطقة محظوظة لإنتماء عدد كبير من رجال السياسة إليها، وفي مقدمتهم بورقيبة.

والمعروف عن الجنوب التونسي الذي كان أنشط بؤر الحركة اليوسفية في بداية الاستقلال ـ أثناء المواجهة بين صالح بن يوسف وبورقيبة ـ تمسّكه بالعروبة. لم ينشأ الغنوشي، إذاً، في أسرة فقيرة وحسب، بل نشأ أيضاً في منطقة تشعر بالإهمال من قبل دولة الاستقلال. لقد اضطر الغنوشي إلى ترك المدرسة مدة سنتين بسبب فقر أسرته. ولئن عاد مجدّداً الى الدراسة فلكي يتابع التعليم الزيتوني التقليدي وغير المؤهِّل للتعليم العالي في تونس الذي كان يتم باللغة الفرنسية حصرا. ووجد الغنوشي نفسه منذ بداية الاستقلال في وضع مهمش موضوعياً يعتريه شعور بإحباط رغبته في الصّعود الاجتماعي. لم يكن في مقدوره، والحال هذه، إلا أن يكون مع عبد الناصر وضد بورقيبة، وأن يخلط بين العروبة والاسلام، شأنه في ذلك شأن كثير من التونسيين. وعلى الرغم من أنه كان مع عبد الناصر، فإنه لم يكن على قدر كافٍ من التسيّس حقاً ولا منشغلاً بأمور الدين. لقد كان شغله الشاغل ادخار ما

يكفي من المال حتى يلتحق بمصر ويتابع فيها دراسته العليا باللغة العربية. وكانت مصر، من هذا المنظور، البلد الأمثل. واتبع الغنوشي، من حيث لا يدري، مثال البنّا ليحقق هذا المشروع، فاستهل طريقه المهني بالتدريس في إحدى مدارس منطقة قفصة. وانتهى به المطاف إلى تحقيق مشروعه والالتحاق بكلية الزراعة في جامعة القاهرة.

أثناء إقامته في القاهرة، كان للغنوشي فضول الإستماع إلى راديو (اذاعة) ألبانيا الذي كان يذيع بالعربية باتجاه بلدان الشرق الأوسط. بل إنه راسل هذه الاذاعة الداعية الى ايديولوجيا متفردة، وهي ايديولوجيا بمثابة المزيج بين ماركسية عالمثالثية ذات منحىً دهري وانتظاري مع انتقاد ثابت لسياسة موسكو. إن هذه الجزئية تكشف بالقدر الكافي عن شخصية الغنوشي، وعن إعداده للعمل الثوري النوراني. غير أن الغنوشي لم يكن في هذه الفترة عضواً في أي حزب سياسي. على هذا النحو بدت ألبانيا للغنوشي حلاً مؤاتياً لمواصلة دراسته. لقد كاد الزعيم المقبل لحركة الاتجاه الاسلامي أن يتلقى تكوينه في جامعة ماركسية لينينية. غير أن حدثاً عارضاً أنقذ الغنوشي من هذا المصير الخاص، إذ شاءت المصادفة أن يلتقي الغنوشي عندما كان يبتاع بطاقة سفره إلى ألبانيا في إحدى وكالات السفر، بصديق تونسي، كان عائداً من سوريا فنصحه بالتوجه اليها. وكانت الحكومة السورية تقدّم بيسر المنح للطلبة التونسيين. وهكذا حصل الغنوشي في نهاية الأمر على ديبلوم الفلسفة والعلوم الاجتماعية من جامعة دمشق.

وواصل الغنوشي في سوريا موالاته لعبد الناصر ومناهضته للبعث الذي أجهض الوحدة بين مصر وسوريا. بل إنه ناضل فترة ما في صفوف الاتحاد الاشتراكي الذي كان موالياً للناصرية. غير أن التزامه السياسي كان سطحياً. وكان لا بد من هزيمة عام ١٩٦٧ كي يشعر الغنوشي بعدم استقرار نفسي كامل، ويبحث عن مغزى هذه الهزيمة وسببها. ابتداءً بهذا التاريخ تحوّل فضوله المتقطع بالدين والسياسة ليحتل محور أفكاره واهتماماته. إنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الغنوشي ابتداء بهذه الهزيمة وبهذه الأزمة النفسية، أطلق لحيته على «طريقة فيديل كاسترو»، كما كان يقول هو نفسه. وعلاوة على مشروع مواصلة الدراسة في ألبانيا، فإنّ للغنوشي تعاطفاً ليس تجاه الماركسية أو الشيوعية، بل تجاه الثورات العالمثالثية التي لا تتنكر لثقافتها الوطنية.

كان للغنوشي، وهو ضحية السياسة الفرنكوفونية ـ البورقيبية، ميل عفوي إلى قومية عبد الناصر العربية وإلى الثورات العالمثالثية. إن هزيمة الأنظمة العربية عام ١٩٦٧ بينت له أنّ الاسلام هو القوة الوحيدة القادرة على مناهضة سياسة الهيمنة التي تتوخاها القوى الغربية. ولكنه كان مثل جميع التونسيين من أبناء جيله مسحوراً بالغرب. زار أثناء إقامته في سوريا عدداً من البلدان الاوروبية وامتهن أحياناً أعمالاً مخصصة للعمال المهاجرين. وبعد انهاء دراسته في سوريا، قضى سنة في باريس بغية إعداد دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، واشتغل كسائر العمال المهاجرين. وهكذا لم يعش في نهاية المطاف تجربته النضالية الأولى في تونس أو في القاهرة أو في دمشق، بل عاشها في باريس ضمن مجموعة التبليغ التي كانت تتنقل بين

الأحياء الشعبية للمهاجرين المسلمين بغية نشر كلام الله. إننا نجد في هذه التجربة النضالية الأولى وضعاً فكرياً قريباً من مجادلات البنّا في مقاهي القاهرة عندما كان طالباً. الخلاف بين الإثنين هو في كون البنّا يجهل تقريباً واقع المجتمعات الغربية، في حين عاش الغنوشي في الغرب وناضل.

قطعت وفاة والدة الغنوشي عليه مواصلة اقامته في باريس ومشروعه الرامي الى اعداد دكتوراه في الفلسفة الاسلامية. وما أن عاد الى تونس في بداية السبعينات حتى انضم بسرعة إلى مجموعة كانت تنظم حلقات نقاش ودراسات داخل المساجد سرعان ما شارك فيها الشبان بشكل ملحوظ. ولما كان اليسار وأقصى اليسار يقلقان الحكومة في هذه الفترة، فلقد حصلت المجموعة الاسلامية بسهولة على ترخيص لإصدار مجلة «المعرفة». هناك موضوعان كانا مسيطرين على توجهات الأعداد الأولى: نقد التغريب و مهاجة اليسار والشيوعيين في العالم مواجهة منظمة. لقد كان نقد السياسة الحكومية نقداً محتشماً. هذا ما يذكّرنا بالتوجه السياسي لجمعية الاخوان المسلمين في مصر في عهد البنّا الذي وقف ضد الوفد أكثر منه ضد الملك فاروق. ومع قيام الثورة الايرانية والتوسع السريع للقاعدة الكفاحية الرافعة للإسلام تغيّر توجه المجلة تغيراً جذرياً. وسرعان ما وجد الغنوشي نفسه على رأس حركة سياسية لم يعد بمقدوره التحكم فيها، شأنه في ذلك شأن البنّا زمن اغتيال الوزير الأول النقراشي. اغتيل حسن البنّا بأيدي البوليس السري التابع للملك فاروق، أما الغنوشي فلم ينجُ من الحكم بالاعدام ومن تنفيذه الا بعزل بورقيبة.

وبصرف النظر عن الاختلاف بين البلدين وبين المرحلتين، فإن الموازاة بين مسار البنّا ومسار الغنوشي مفيدة ودالة. فلقد تلقّى الاثنان تأهيلاً لمهنة التدريس وليس للعمل الديني. وعلى الرغم من ذلك، حصل البنا على لقب الإمام وحصل الغنوشي على لقب الشيخ. ولم يُثْرِ أي منهما الفكرَ الاسلامي بمؤلَّف أصيل قد يُعتبر مرجعاً حقيقياً للإجتهاد في الأزمنة الحديثة. إنهما رجلا عمل سياسي دخلا غماره دون إدراك ذلك، ودون التمكن من التحكم في الموجة التي كانت تدفع بهما إلى مواجهة الدولة ببوليسها وبجيشها، ودون توافر شبكات المساندة المثابرة والمستقلة، والتي تلقى اعتراف السكان كما هو الشأن بالنسبة الى مناضلي الشيعة في إيران. وبالمقابل، فإن الاختلافات بين مسار البنّا ومسار الغنوشي هي أيضاً ذات معنى. فعلى الرغم من انتمائهما إلى أسرتين متديّنتين. فليس لهذين الزعيمين الروابط نفسها مع الاسلام. لقد كان البنّا منشغلاً دائماً بالمسألة الدينية، أما الغنوشي فلم يكن قبل هزيمة عام ١٩٦٧ أكثر تديناً من غالبية الشباب التونسي في تلك الفترة. فمثله مثل سائر الناس أو يكاد. كان الغنوشي يحترم صيام شهر رمضان أكثر من احترام إقامة الصلاة. لم يزر الجامع الأكبر للزيتونة إلّا على اثر عودته النهائية من باريس، أي عندما بلغ من العمر ثلاثين سنة. ولعل الغنوشي كاد أن يكون مناضلاً ماركسياً لينينياً لو لم يجبر على ترك المدرسة الابتدائية لمدة عامين إثنين ليلتحق بالتعليم الزيتوني عوضاً عن التعليم الثانوي في المعاهد المؤدية رأساً إلى الجامعة التونسية أو إلى جامعة باريس. للغنوشي علاقة معقدة بالغرب مثله مثل مناضلي الحركة الوطنية قبل الاستقلال، بل

وبعده أيضاً. ولكن الكفاح من أجل الاستقلال لم ينتهِ في نظر الغنوشي؛ فلقد أكّد أنه يريد «التحرر من هيمنة الثقافة الغربية ومن أسلوب عيش الغرب، وبناء مجتمع مسلم عصري ينهل من ينبوع الثقافة الغربية دون الضياع فيها». النهل دون الضياع، تلك هي الازدواجية التي تشق الأهواء العظيمة المخاطرة والشاعرة بالضيق. من هنا تتأتّى الإدانة المستمرة للتغريب. وتصدر في الوقت ذاته عبارة رهيبة كتلك التي ردّدها الغنوشي في لوس أنجلوس: «إنكم تعيشون في بلد هو إلى الاسلام أقرب من البلدان المتخلفة، فثمّة مجموعة من السّنن الآلهية في الكون وفي المجتمع تلقى هنا احتراماً كبيراً» وبديهي أن الغنوشي لا يمكنه أن يذكر عفوياً عبارة كهذه أثناء اجتماع عام في تونس. ولكن من يطالب رجلاً سياسياً بأن يكرر الخطاب نفسه أمام جمهور مختلف؟ المهم انه قدّم أمام العموم هذه الصورة الايجابية عن المجتمع الغربي. قد يقال إنّ هذه العبارة هي إشعار موجة إلى الحكومة الامريكية عن طريق الجالية الاسلامية في لوس أنجلوس. ولكن الغنوشي يدرك أن خطابه المسجل على أشرطة الكاسيت سينتشر سريعاً في تونس. ويدرك أيضاً أن المناضلين القاعديين في حركته لن يتنكروا له بسبب مضمون خطابه. من المؤكد أن ثمة مناضلين سيُصْدَمون في شعورهم مثلما كان الشأن لّما صرح أمام العموم في تونس بأنه يعتبر القانون المحجّر لتعدد الزوجات إجتهاداً. إنّ البنّا وغيره من زعماء الحركات الاسلامية لا يجازفون بمباركة منع تعدد الزوجات. إن العودة إلى تعدد الزوجات لم يؤيدها إلاّ قلّة من العلماء الشيوخ ذوي التكوين الزيتوني. وهذا الصنف من المسلمين المتمسّكين بتصوّر تقليدي للاسلام لا يشكّلون القاعدة المناضلة لحركة الاتجاه الاسلامي. إن النواة الصلبة المناضلة في هذه الحركة تتكون من مثقفي التخوم الاجتماعية الجديدة، ومنهم عدد كبير يطالعون جريدة «لوموند» الفرنسية. إن الغنوشي كرجل سياسي يسعى إلى المحافظة على التحكم في قواعده المناضلة والمناصرة، مجبر على توخي أقوال متعددة لإرضاء قاعدته وكسب تحالفات سياسية ضرورية. انه لهذا السبب عرضة لأن يُنعت بازدواجية الخطاب السياسي. وهذا ما فعله بورقيبة في فترة الكفاح من أجل التحرر الوطني. وليس في ذلك وجه غرابة لأن الغنوشي ليس فقيهاً مثل ابن تيمية (مرجع الاخوان المسلمين المصريين)، بل هو رجل سياسي يسعى إلى توسيع قاعدته وتقليص معارضة خصومه وأعدائه وغيرهم من الأطراف المقابلة. إن في تناقضاته تعبيراً عن تناقضات قاعدته أولاً وقبل كل شيء. . . وعن تناقضات المجتمع التونسي في مجموعه إلى حد ما. وهي علاوة على ذلك، وعلى الرغم من شكلها الجديد تناقضات الاتجاه الوطني الذي ناضل ضد الاستعمار وسعى في الوقت نفسه الى محاكاة نمط المجتمع المستعمر. إن ازدواجية خطاب الغنوشي تعيد ازدواجية خطاب بورقيبة أيام الاستعمار. إنّ من الأهمية بمكان التنبّه الى كون القاعدة الاجتماعية لحركة الاتجاه الاسلامي مشابهة بنيوياً لقاعدة الحزب الدستوري خلال الثلاثينات، مع مجرد فارق في الحيّز المكاني وفي موقع الفئات الاجتماعية المهنية. ومردّ هذا الفارق إلى التحولات التي عرفتها البلاد التونسية منذ ما يزيد على نصف القرن. من ذلك أن الساحل الذي لم ينتج قط نخباً سياسية صار منذ الثلاثينات من هذا القرن مركزاً نشيطاً جداً لانتاج المثقفين والكوادر السياسية الادارية. كما غدا أيضاً خلال العقود الأخيرة لتصفية الاستعمار مركزاً للإحتجاج الوطني. أما في الوقت الراهن،

وبخاصة المناطق المهملة في الجنوب أو الوسط أو الشمال الغربي فيتكوّن المثقفون الثوريون، اليساريون والاسلاميون على حد سواء. وللمناطق الأخرى كما في الماضي مناهضون للسلطة، لكن زعماء الإسلاميين واليساريين هم في الوقت الحاضر، وفي غالب الحالات، منحدرون من المناطق المهملة. تبقى حالة النساء المناضلات من اليسار حالة على حدة. فهن حيثما كان في وضع تخوم اجتماعية من نوع آخر، وضع المراتبية بحسب الجنس. وتبعاً لذلك، فهن قادمات من جميع الأصناف الإجتماعية، من الأصناف المحظوظة أكثر، على وجه الخصوص. ولكنهن لِسن كلهن ضد الغنوشي. غير أن المعارضة الأعنف للغنوشي ولحركة الاتجاه الاسلامي صادرة عن النساء المناضلات.

ويبقى الغنوشي، في نهاية المطاف، واحداً من المتكلّمين باسم التخوم الاجتماعية الجديدة والمتغربة إن كثيراً أو قليلاً، ومناضلاً ضد الشعور بفقدان الشخصية وبالتهميش الاجتماعي. إن مسار الغنوشي مرآة تُيسر فهم هذا النضال وفهم تناقضات الايديولوجيا المحركة لهذا النضال. ويبدو لنا أن لفظ «المناورة» الذي أشرنا اليه في بداية هذا البحث والذي به تُنعت الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الاسلامي، هو لفظ غير ملائم لفهم الدينامية الاجتماعية التاريخية لهذه الحركة الاجتماعية.

الفصل التاسع عشر

النزعة الإسلامية والانتقال على المستوى العالمي

نور الدين عبدي(*)

يتعلق الأمر هنا بالاسلامية أو الاسلام السلفي في ظاهرتيه الحالية والراديكالية. الراديكالية تفرض نفسها نظراً لعلاقتها بالثورة الايرانية في أواخر السبعينات.

على الرغم من حداثة الموضوع التي تمنعنا من ادراك كل ما يمكن أن يحمله هذا التيار في طياته، وخصوصاً كل ما يمكن أن يترتب عليه من نتائج في الأمد البعيد، نستطيع أن ننظر اليه باعتباره اصلاحاً دينياً وسياسياً، سيما أن عاملين اثنين كانا وراء ميلاد هذه الظاهرة: العامل الأول وهو داخلي للمحيط الاسلامي، والثاني وهو خارج عنه.

١ ـ الاسلام السني هو، جزئياً، نتاج للتطور الداخلي للمحيط الذي ظل مرتبطاً بالدين الاسلامي وبمستقبله بعد وفاة الخليفة العثماني في بداية القرن وانهيار مشروعه الاصلاحي. فبقطع النظر عن الانتقادات التي وجهوها الى الخليفة، فإن المفكرين الاصلاحيين المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر، كانوا يعتبرونه معطى وإطاراً تاريخياً دائماً. لذلك أحدثت وفاته في سنة ١٩٢٣ فناء نموذجهم وبداية تجديده بعمل حدادي.

في هذا الاطار، فإن الاسلامية التي نحن بصدد الكلام عنها هي امتداد لهذا الخليفة ولنقده الوضعي الذي احدث الاصلاح الاسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، وهي كذلك امتداد للخلافة ومناب عنها لأنها تحتل الفضاء الاجتماعي والجغرافي نفسه. وهذا يختلف عن السلفية الشكلية كالوهابية السعودية التي ظهرت على هامش الخلافة، أو الممارسات الدينية البالية التي كانت الى وقت قريب تطبّق في السودان وما زالت تمارس في باكستان.

٢ ـ إنه لمن الأهمية بمكان أن نقارن كذلك النزعة الاسلامية بالحركة العامة التي قد تسيطر على العالم. فإن النزعة الاسلامية بامكانها أن تصبح امتداداً لدينامية ذات أصل خارجي في

(*) باحث في المركز الوطني للبحوث العلمية، باريس.

صلب العالم الاسلامي. هذه المساهمة الخارجية يمكن أن تتدخل بطريقة مباشرة انطلاقاً من مصادر هذه الحركة المسيطرة شرقاً وغرباً، وكذلك بطريقة غير مباشرة من خلال ماضي الحركات القومية والايرانية.

وهكذا لا يمكننا ادراك النزعة الاسلامية الحالية ولا الحركات القومية التي اثبتت وجودها سابقاً دون الأخذ بعين الاعتبار الايديولوجيات الحديثة التي فرضت نفسها والتي لا تزال تتصارع على المستوى العالمي.

وقد يكون بإمكاننا الجهر بأن الاصلاح الاسلامي في أواخر القرن التاسع عشر يعد شكلاً لتبني الايديولوجيا المسيطرة في الغرب، إلا أنه لا يمكننا ذلك بخصوص النزعة الاسلامية العالمية، ذلك أن هذه الأخيرة تستمد نموذجها من مكان آخر.

من هنا يأتي التساؤل الأول عن الاسلام السلفي ابتداء من المحاور المختارة، ألا وهي التكنو ـ بيروقراطية أو هيمنة الدولة (أو الحكومية). ولو اعتبرنا هذه الأخيرة تعبيراً عن الانتقال العالمي الحالي ووسيلة لاثبات الذات في زمن الانتقال هذا، لطرحنا فرضية محتواها أن الاسلام السلفي هو وسيلة لهيمنة الدولة تتناسب مع مصلحة هذا الانتقال، وبالتالي بوسعه المشاركة في هذه الحركة العامة ليرتدي شكلها ويتضمن محتواها.

أما تساؤلنا الثاني الخاص بما يمكن تسميته هيمنة الدولة الاكليروسية (والاكليروسية هي النفوذ الاكليريكي في السياسة)، فيتعلق بمهمة الاسلام السلفي على المستوى الداخلي للاقطار أو المجموعة العربية أو الاسلامية وعلاقة هذه المجموعة مع البلدان الشرقية والغربية في اطار هذا الانتقال العالمي بما في ذلك علاقتها مع آسيا الصاعدة.

أولاً: من الحكومة العلمانية الى الحكومة الإكليروسية (١٩٣٦ ـ ١٩٧٦)

قبل مصادرة الاسلام السلفي للدولة التي تسارعت منذ نهاية السبعينات، وخصوصاً اندلاع الثورة الايرانية، عم مبدأ هيمنة الدولة في شكلها العلماني تحت تأثير القومية العربية ابتداء من سنة ١٩٣٦ أثر المبادرة العراقية السورية أولاً، ثم في مصر في عهد عبد الناصر بعد سنة ١٩٥٢، وأخيراً في الجزائر زمن بومدين، وفي ليبيا تحت حكم القذافي.

قطعاً، لقد كانت منطقة الهلال الخصيب سباقة في هذا الاطار، وذلك منذ ظهور ايديولوجيا الهيمنة الحكومية العربية نظراً لقرب هذه المنطقة من التجربة الكمالية ـ نسبة الى كمال أتاتورك[١].

لا شك أن مفهوم الهيمنة الحكومية العراقي ـ السوري يختلف عن المفهوم الذي يسود

---

(١) Nour Eddin Abdi, «Transnational occidental et transnational techno-bureaucratique,» *Peuples méditerranéens*, nos. 35-36 (avril-septembre 1986), pp. 57-72.

في افريقيا العربية. فالمفهوم العراقي ـ السوري يعتبر توفيقياً وظرفياً، في بداياته على الأقل، فهو يبدو كوسيلة لتحقيق التنمية والاستقلال. وهو فعلاً تعبير عن صعود الهيمنة الحكومية في ظروف مرحلة التطور الذي شهده العراق وسوريا. وقد عرفت هذه الهيمنة «الحكومية» في أواخر السبعينات حركة مزدوجة، تمثلت الأولى في تعريب النزعة الهيمنية للدولة والثانية في تدويل العروبة.

ـ وبذلك، تصبح النزعة الهيمنية للدولة عاملاً مكملاً للعروبة. حتى الحرب العالمية الأولى كانت الدولة تعرّف في علاقتها بالخلافة العثمانية. فهي ليست عربية. هذا الكيان سوف تتحصل عليه تدريجياً حتى يصبح نهائياً.

سوف نتكلم عن الدولة العربية والاوروبية باعتبار الأولى تنتمي الى القومية نفسها، وبالتالي فهي أقل فردية من الثانية التي تشكل هي الأخرى نمطاً واحداً رغم اختلاف أشكالها سواء أكانت مركزية، شعبية وبلشفية، فاشية أو اشتراكية ديمقراطية.

يحتوي مفهوم الهيمنة الحكومية العربية الذي يعتبر عادة مجرد اعادة انتاج النمط الغربي الليبرالي، على عدة جوانب أخرى نجمعها كلها تحت لفظة دولة الشعب. هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الدولة القومية لأنه يأخذ بعين الاعتبار وجود الطبقات الاجتماعية ولو بشكل ظرفي، ثم لأنه لا يعتمد على المبادىء القانونية للحقوق والحريات الفردية، بل يرتكز على الجانب الجماعي لهذه المبادىء سواء كان ذلك على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي. واذا كانت مختلف الأقطار العربية تعتبر نفسها مجموعة أوطان صغيرة تنتمي الى أمة واحدة، فذلك بسبب تبنّيها هذا المفهوم.

ـ العروبة مرادفة للهيمنة الحكومية، إذ لا يمكننا ذكر الأولى دون التفكير في الثانية، متناسين بذلك أن الأمور تكون دائماً على هذه الشاكلة وأن العروبة على أية حال هي قضية هوية.

ثانياً: مصادرة الاسلام السلفي للهيمنة الحكومية ابتداء من منتصف السبعينات

يجب بادىء ذي بدء الاشارة الى ضعف أهمية الجانب الاقتصادي عند الاسلاميين مقارنة بالجانب الايديولوجي الثقافي. هذا الخيار يعبّر عن رغبة كبيرة في قطع الجسور مع العالم المصنّع بخصوص الجانب الثاني. أما من وجهة نظر اقتصادية فهناك اعتراف ضمني بسيطرة النمط الرأسمالي، وفي آن واحد صعوبة فك الارتباط وفتح ثغرة في هذا البناء على الرغم من أن الاسلام السلفي يدين التعلق بالجانب المادي للحياة الدنيا الناتج عن الفلسفة الحيوانية والمنافسة العنيفة بين الأغنياء والفقراء التي هي خاصية الحضارة الوحشية بحسب اعتقاده.

ان الهجوم الاساسي على الغرب وعلى الماركسية هو هجوم معنوي نظراً لغياب امكانية

النقد بشكل علمي. لذلك فإن عملية الهدم الاسلامية لا يمكن أن تكون الا ايديولوجية، وهذا ما يفسر رغبتها الجامحة في فرض نفسها على العالم، وما العمل الارهابي الا نتاج لعلاقة العجز هذه.

إن المستوى السياسي ـ الايديولوجي الذي أصبح الشغل الشاغل للحركة يشكل الموقع والمعيار لنجاحها. هناك، إذاً، «أدلجة»، بمعنى أن العنصر الايديولوجي يحصل على أهمية خاصة تجعله يصبح المرجع في دراسة كل حقل من حقول المعرفة بما في ذلك التصرف الديني اليومي.

إذا أخذنا بعين الاعتبار المحتوى الايديولوجي الثقافي، يكون بالامكان، مقارنة مع المصدر العرقي للعروبة، الوقوف على ما يصادره الاسلام السلفي على المستوى المحلّي. أمّا بصدد الخصوصية وأي توازن يحقق هذا المحتوى بين العنصر العرقي والعناصر الأخرى فليس بإمكاننا، لا سيما في اطار هذه الدراسة، تحديد مساهمة الاسلام السلفي في هذا الاطار، سواء كان ذلك من وجهة نظر المذهب السنّي أو المذهب الشيعي؛ خصوصاً أن الخطاب الاسلامي يتموضع غالباً على مستوى من الخلق الفكري لا نظير له، مهذباً والى أبعد الحدود التطبيق والمعايير الى درجة يصبح من الصعب معها تحديد التباين بينها. يتبنى الاسلام السلفي باعتباره حركة سياسية عالمية خصوصاً وهو يمسك بزمام السلطة في ايران، النظام السياسي العصري في شكله السلطوي الحكومي. فراديكالية الحركة تتجلى في التزامها بالخط الحكومي. «لقد وقع تجاوز مطلب الرجوع الى الشريعة الاسلامية واعلان الجهاد ضد الكافرين خلال الثلاثينات والأربعينات الى المطالبة بالاشتراكية الاسلامية... والسيادة لله بشكل حصري...»[٢].

يلغي الاسلام السلفي التمييز بين الدائرة السياسية والدائرة الدينية مع أنه، عموماً، لم يقع في الماضي أي التباس بين هاتين الدائرتين. كل منهما شكلت وحدها مجالاً مختصاً. هذا الاختصاص يظهر دائماً، في درجة ما من السلّم المراتبي، مهما كان التفوق السياسي ودرجة تدخّل الدين في المجال السياسي، إذ إن هذا التدخل غالباً ما يكون لغرض توفيقي وبطلب من السياسي وبدعوة منه. هذا التداخل «المتبادل» بين الجانبين، واذا كان متعارفاً عليه يظل جزئياً وغير منظم فالاسلام الكلاسيكي اسلام القرنين التاسع والعاشر كان يختص بهذا التمايز بين الدائرتين السياسية والدينية[٣]. يبرز هذا التقليد الاكليروسي من جديد مع الفكر العروبي ابتداء من هذا القرن، فالجمهوريات العربية تميل اليوم نحو هذا الطابع. في ما يخص رئاسة الدولة، مثلاً، تقتصر الدساتير على ذكر المعتقد دون أن يمنح هذا الأخير سلطة معينة. مع الهيمنة الحكومية العربية، تمكنت الادارة من إشراك الدائرة الدينية بقصد مساهمتها في اثبات شرعيتها خصوصاً في بلدان افريقيا العربية مقارنة مع البلدان العربية في آسيا، سواء كان

---

(٢) Abdessalam Faraj, dans: Mohammed Arkoun, *L'Islam moral et politique* ([s.l.]: Desclée de Browër, 1986), p. 161.

(٣) Arkoun, Ibid.

ذلك تحت قيادة عبد الناصر أو بومدين أو القذافي، فقد وقع اشراك رجال الدين مع ابقائهم بعيداً عن الدائرة السياسية.

أما الاسلام السلفي فيذهب الى أكثر من ذلك، مدعياً أنه لم يبقَ سلك علماء دين ذو أهمية ما، مستقلاً عن السلطة السياسية. كما لم يبقَ رجل سياسة في الدولة بعيداً ولو شيئاً ما عن السلطة الدينية. إن الدين والدولة يستعملان أحدهما الآخر للابقاء على قوة المراتبية الحكومية ـ الاكليروسية وعليان رغبتهما في شتى الميادين.

١ ـ أدلجة الدين

عندما يكون الاسلام السلفي في المعارضة فإنه يحصر الدين في دور الآلة المناهضة للنظام القائم، وعند سيطرته على السلطة فإنه يربطه بالدولة.

لكن ربط الدين بالدولة يتمثّل أيضاً في كون أشكال الاسلام ومفاهيمه تنضوي كلها تحت التسميات نفسها، أي أنه بحسب المفاهيم الحالية يمكن أن نسميها اعادة الأدلجة. فإذا كانت التعابير المستعملة هي متأتية من التقليد الديني، فإن الاطار المفهومي الذي تتحرك فيه هو اطار الايديولوجيات السياسية الغربية الكبيرة، وبالخصوص الماركسي منها.

أ ـ بإمكاننا أن نتساءل هل أن محمداً يُعتبر فعلاً رسولاً وبأية طريقة؟ لا تذكر الحركة الاسلامية قبل هجرة سنة ٦٢٢ شيئاً عن الواعظ المكي الذي نزل عليه الوحي فأصبح واعياً دوره على المستوى الأخلاقي ثم كواعظ ينشر الكلام الحسن حواليه، ثم كمثال يحتذى.

يعتبر الاسلام السلفي دور الرسول مثالياً في كونه قائد أمة كانت قد أكدت ذاتها، تحت سلطة رجل الدولة المهاب محمد مما يفسر جوهرية مرحلة ما بعد هجرة (٦٢٢ ـ ٦٣٢) الى «مدينة النبي».

إعادةً، نلاحظ اليوم صعوبة التوصل الى اعادة تجديد لهذه الحاضرة. هل يتعلق الأمر حقيقة بالتجديد لذاته؟ هل أن ادراك الاسلام السلفي لهذه المدينة قد افلت. من تأثير عصرنا هذا؟ خصوصاً اذا عرفنا أن عناصر الحركة هي في أغلب الأحيان من الشباب الذي تخرج في النظام التعليمي العصري، إذاً ذي تكوين جامعي، علمي، وينتمي الى أسر حديثة العهد بالمدينة، وقد قطع كل علاقة مع الريف وأصبح نسبياً مقطوع الجذور ثقافياً. وذهب برونو ايتيان في كتاب رائع الى حد تمثيل هؤلاء بهذه الصورة: «دكتوراه PHD + لحية»(٤). لكن هذا لا يمنعهم من المشاركة في المراتبية الحكومية ـ الاكليروسية، ولو أن اختصاصاتهم هي سياسية قبل كل شيء.

لا يمكننا أن ننتظر اعادة وفية للماضي من قبل هذه الحركة حتى ولو فرضنا سلفاً أن

---

(٤) Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987).

ذلك من قبيل الممكن عن طريق بعض المثقفين التقليديين. ما يتبين لنا بالأحرى عند ذكر المدينة النبوية كمرجع هو الهيمنة الحكومية السائدة.

ب ـ في ما يتعلق بمفاهيم الأمة والأمير والشريعة والجهاد والجاهلية، فالأمر كذلك أيضاً: إن مفهوم الأمة الاسلامية، كما يراها الاسلاميون، مبني أكثر على الشعب، فهو قليلاً ما يأخذ بعين الاعتبار الجانب الفردي. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال التسميات التي تطلقها الحركات الاسلامية على نفسها، مثال ذلك مفهوم «الجماعة» الذي اختاره المودودي (١٩٠٧ ـ ١٩٨٠) لتسمية حركته التي أنشأها سنة ١٩٤٥ والذي استعارته من بعده احدى أهم الحركات الاسلامية في مصر.

إضافة إلى ذلك، إن مفهوم الأمة ـ الشعب هو في ارتباط أساسي مع السياسة، وقد يكون هناك خلط مع السلطة القائمة التي قد تقوم بتعريفه وتتولى اعطاءه معنى ما. أولئك الذين يملكون السلطة هم وحدهم القادرون على خلق وحدة المصير. فالمسألة لديهم تتعلق قبل كل شيء بحقوق المجموعة وواجباتها وليس بحقوق الأفراد وواجباتهم. إن مفهوم حقوق الانسان هو بالتالي مفهوم مضاد للحركة ولمنطقها.

ج ـ بعيداً عن أشكال القمع القاسية التي ترتديها ببادرة من السلطات القائمة في السودان وفي باكستان، فإن الشريعة هي تقليدياً التعبير المؤسساتي في نظر المعارضة الاسلامية المعاصرة وذلك منذ أن أعلن المودودي، أبو الاسلام الراديكالي المعاصر، في برنامجه الشهير ذي الأربع نقاط: «الشريعة هي القانون الأساسي للدولة التي هي في خدمة الله»(٥).

حتى في شكلها الجديد، وبالرغم من استيعابها لديالكتيك الهيمنة الحكومية، تظهر الشريعة متخلفة في نظر الحركة الاسلامية بعد وصولها الى السلطة، فالاسلامي يرغب في نقل الجهاد من مجرد نضال ضد الكافرين، الى ثورة مستمرة بحسب تعبير المفكر الشيعي شريعتي(٦). هناك تكامل وتناقض بين الجهاد والشريعة المؤسساتية في الوقت ذاته، الأول يفتح الطريق الى الثانية ولكنه قد يقع تجاوزاً من طرفها، والثانية تحدد محصلات الأول وتعلن نهايته.

د ـ لا يتردد المودودي(٧) في اعطاء الجاهلية، وهي التي تشير عادة الى مرحلة ما قبل الاسلام في الجزيرة العربية، تطبيقاً للحاضر. فالجاهلية عنده هي كل ما هو لا اسلامي، بما في ذلك الاسلام الذي لا يتطابق مع رؤيته. فالجاهلية بحسب رأيه هي خطر مستمر على الاسلام، لأنها شكل من أشكال الابتعاد عن طريق الصواب.

---

(٥) Abul A'la Maudoudi, «Al-Maudoudi (Abu-A'la): Un apperçu biographique,» *Soual*, no.5 (1985), p. 124.

(٦) A. Schariati, «Oui il en était ainsi, ô frère!» *Peuples méditerrannéens*, no. 13 (octobre-décembre 1980).

(٧) Maudoudi, Ibid., p. 127.

في النهاية، إن أغلبية المفاهيم الرئيسية للاسلام التقليدي قد تجددت لتتطابق مع المفاهيم الحالية التي هي عموماً حكومية. وحتى اذا كانت هذه القيم الاسلامية قد وضعت داخل ظروف جديدة بغية استخدامها كجزء من الايديولوجيا الجديدة، فهي لا تشكل بذاتها هذه الايديولوجيا.

إن الدين ومفاهيمه من وجهة النظر الاسلامية الراديكالية يظل بعيداً كل البعد عن إدانة الاقتصاد الموجه وتعظيم النظام الرأسمالي الخاص.

٢ ـ أسلمة الايديولوجيات العصرية

سبق ولوج الثورة العربية الدولة المركزية ولوج الحركة الاسلامية الجديدة لها. لم يندد النقد الاسلامي الراديكالي بالأنظمة الميالة الى العلمانية ولا بمبدأ استخدامها التعليم في تدخّلها، وإنما ندد بطبيعة التأثير الذي تمارسه هذه الأنظمة. لذلك يكفي أن تستلب الحركة الاسلامية السلطة من يد اللاإسلاميين لتضعها في خدمة الله، وترجعها اليه ليأخذ كل شيء مجراه الطبيعي. الواعظ المغربي ياسين عبد السلام يقول في هذا الصدد: «إن غطرسة الدكتاتوريات التقليدية منذ قرون، كالعسكرية حديثاً، تبني شرعيتها على الانجازات التنموية وعلى انفتاحها على نداء المسلمين وتذكيرهم بالرسالة المحمدية والعمل من أجل خدمته الى أن يتحقق التغيّر الاجتماعي الكامل».

إن مراقبة ممارسة السلطة وتطابقها مع العقيدة الاسلامية اصبحا الشغل الشاغل للحركة الاسلامية. فالحركة الاسلامية لا تكتفي بتبني الأشكال الحكومية السائدة في البلدان الاسلامية، بل تقوي هذه الميول وتثبت أحياناً هويتها الحكومية دون أن تنتظر أن يأتيها المثال من داخل البلدان الاسلامية كأن يأتيها، مثلاً، من الفكر العروبي.

في محاربتها للفوضى الكافرة، في هجومها على الفراعنة[٨] وفي معارضتها للشاه، فإن الحركة الاسلامية تمتلك أسس البناء الحكومي «العصرية» المسعور الذي يعمل حسب مبدأ «أكثر مني حكومية فإنك تموت». في بداية القرن طالب محمد عبده بمستبد عادل، حتى وإن كان هذا المطلب يميل الى الاعتدال بحسب بعض التفسيرات: «أقول بأن الاسلام لم يعطِ أدنى سلطة في ما يتعلق بالعقيدة وبتحديد القوانين لا للخليفة ولا للقاضي ولا للمفتي ولا لشيخ الاسلام»[٩]. المودودي هو الذي فتح حقيقة طريق أسلمة الهيمنة الحكومية مقترحاً بكل بساطة تبنّي الحزب الواحد باعتباره حزب الله[١٠] وبناء الدولة المطلقة التي تسيطر على كل فروع الحياة وجوانبها.

وجدت هذه الصيغة تطبيقاً كاملاً في الحركة الاسلامية الشيعية اليوم لا سيما عند تسلمها السلطة في ايران، حتى أنها بدأت تظهر وكأنها تعبير عن كل ما هو اسلامي قلباً وقالباً حتى داخل بلدان الاسلام السنّيّ وأبعد من ذلك خارج العالم الاسلامي.

---

(٨) Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon: Les Mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine* (Paris: La Découverte, 1984), p. 201.

(٩) Arkoun, *L'Islam moral et politique.*

(١٠) Maudoudi, «Al-Maudoudi (Abu-A'la): Un apperçu biographique,» p.129.

غالباً ما ننسى أو نتناسى الأنظمة الأوروبية ذات الحزب الواحد التي هي المصدر والأساس، محملين خطأ الاسلاميين مسؤولية ظهور نظام الحزب الواحد ولو أن هذا المفهوم كان سائداً في الاسلام.

إن الهيمنة الحكومية الأكثر جدية تدخل باسم الدين لتقدّم في نهاية الأمر نظاماً توجيهياً إكليروسياً أو لاهوتياً. وكما ظهرت في أول الأمر عربية في منشأها، فقد فرضت نفسها من بعد اسلامية في عمقها، فبتبنيها لهذا النظام مدها هذا الأخير بشرعية جديدة أكثر قوة.

إن الهيمنة الحكومية والحركة الاسلامية باعتمادهما على المؤسسات وبتعاونهما من أجل الحصول على أكثر ما يمكن من الشرعية، تتقويان سوية في ظروف مساعدة كما حدث خلال العشرية الفارطة. فمصلحة الدولة العليا ومصلحة الاسلام تجتمعان وتختلطان فيساهم مبدأ وحدانية الشعب ومبدأ وحدانية الله ليفرض سلطة الدولة وسلطة الحزب وسلطة رجال الدين التي تتحد فيما بينها لتقدّم سلطة واحدة.

للمقارنة نستمد مثالاً من خارج العالم الاسلامي لتحديد سعة وأهمية الاكليروسية الحكومية. فتجربة الرئيس باناما، مثلاً، على رأس زمبابوي حتى شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، تنطلق من أن الاشتراكية هي في صلب المسيحية وأن الكنيسة هي في خدمة بناء الدولة الفتية التي بدورها تقوّي من دور الكنيسة. هنا أيضاً نجد أنفسنا حيال حالة تأميم الدين لنظام الدولة بمجرد تداخل وتكامل هذين العنصرين.

بالشكل نفسه الذي مكّن الحركة الاسلامية الجديدة من اثبات نفسها ابتداء من السبعينات على حساب تقهقر الحركة القومية العربية من ناحية وفي علاقتها مع زيادة الريع النفطي من ناحية أخرى نلاحظ أن انخفاض نسبة الريع تتناسب وتباطؤ الدينامية الاسلامية. ماذا سيبقى اذاً من هذه الاكليروسية العصرية التي فرضت نفسها خلال العقد السابق؟

هناك بالتأكيد اصلاح ديني لم يُحط الاختصاصي في الدراسات الاسلامية بكل جوانبه بعد. وفي الوقت ذاته، فإن الاسلام الأكثر سلفية صفع صفعة قوية بسبب طبيعة تصرفه الحكومية الأكثر تدخلاً والأكثر عصرية، الأمر الذي يعطي التمييز بين ما هو سياسي وما هو ديني أهمية أعظم.

لكن ماذا يحدث على المستوى السياسي ـ الايديولوجي، وهو موضوع اهتمامنا؟

قبل كل شيء ينتهي الاصلاح الاسلامي باعطاء الحاكم المتجبر الشرعية كاملة. فالوضع حالياً هو من دون شك ناضج في ايران لمن يريد أن يأخذ على عاتقه انهاء الخسيسة والتركيز على اصلاح الوضع الداخلي لايران.

أما الحاكم المتجبر الذي يحلم به الوعاظ الاسلاميون فيمكنه أن يستخدم كل الامكانات التي توفرها له السلطة التي في عهدته، فلن يكون طاغية على غرار سلفه ولا هو مطالب بالتزام شعبوي محدد، فهو سلطان مهاب لا حدود لسلطانه.

إن الأنظمة الأكثر رغبة في تقوية سلطانها بهـذه الطريقـة داخل العـالم الاسلامي السني هي الأنـظمة الخليجيـة، أي تلك التي كانت الأكـثر عداوة للثـورة الايـرانيـة والتي تعـرضت بدورها لهجوم شديد من قبل هذه الأخيرة، مما دفع الجمهوريات العربية عموماً منـذ منتصف السبعينات الى حماية نفسها ضد الفتنة الاسلامية.

عـلى مستوى آخـر، إن التأميم الاسـلامي للسلطة، والايديـولـوجيـا العصريـة الأكـثر راديكالية أي الحكومية، انتهيا فعلاً الى التلاؤم بحسب متطلبات التوازن العالمي الجديـد، في علاقتهما بالعالم المصنّع، بما في ذلـك الاتحاد السـوفياتي وآسيـا الشرقية بمعنى التقـارب وايقاف الفتنة ضد هذا العالم.

القسم الرابع

الدين في الحياة اليومية

الفصل العشرون

الوعي الديني والحياة اليومية: دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية(*)

عبد الباسط عبد المعطي (**)

«واعلم أن أثر هذا الخصيب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة... أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصيب. بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من القساوة والغفلة... وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصيب»(١).

أولاً: مقدمة منهجية

١ ـ فكرة الدراسة وهدفها

الهدف المركزي للدراسة الراهنة، هو محاولة فهم العلاقة الجدلية بين الوعي الديني والحياة اليومية للفلاح المصري، في عدد من القرى المختارة، بقصد تحديد الكيفية التي يعيد بها كل منهما، انتاج الآخر انتاجاً يحافظ على معظمه أو بعضه، شكلاً أو مضموناً أو هما معاً، أو انتاجاً يغيّر في معظم الآخر أو بعضه، تغييراً كمياً أو كيفياً، شكلاً أو مضموناً أو هما معاً.

(*) الدراسة الحالية، تقرير ملخص لبعض أبعاد وأجزاء دراسة أكبر وأكثر تفصيلاً ستنشر من خلال الجمعية العربية لعلم الاجتماع. أشرف عليها معدّ التقرير الحالي، وعاونه في إنجازها د. عبد الرحمن أحمد علي، مدرّس علم الإجتماع في جامعة الزقازيق، أحمد حمزة الجزّار المدرّس المساعد في قسم الإجتماع في جامعة الزقازيق، ومحمد نجيب إبراهيم ومحمود جابر زكي في المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، ومهدي القصّاص معيد علم الإجتماع في جامعة البصرة، إضافة الى عدد آخر من جامعي البيانات.

(**) استاذ علم الاجتماع في جامعة عين شمس ـ القاهرة.

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣)، «المقدمة الخامسة... في إختلاف أحوال العمران في الخصيب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم،» ج ١، ص ١٣٠.

وبالاستناد الى رؤيتنا النظرية ـ الموضحة ملامحها فيما بعد ـ وأدبيات دراسة الحياة اليومية للفلاح المصري[٢] تحددت المنطقة أو المستوى البنائي الذي يعطي صورة أقرب الى الوضعية الواقعية للعلاقة المذكورة ـ لأن كلاً من الوعي الديني والحياة اليومية متفاعلان ومتداخلان والفصل التجزيئي بينهما، قد لا يعطي الصورة الدقيقة لكيفية علاقتهما المتداخلة والمتشابكة ـ بالوعي اليومي التلقائي، في صيغه ومظاهره المباشرة وغير المباشرة، وفي مستوياته الفردية ـ الاجتماعية والجماعية.

ويعني تحديد هذا المستوى أولاً بتفاعل الوعي الديني مع الوعي اليومي التلقائي ـ والفصل بينهما تحليلي ـ وبينهما ثانياً وبين الوجود اليومي للفلاّح، كفرد في جماعة، له حاجات وعلاقات ومواقف من العوالم المحيطة. وللتوضيح يمكن أن نشير الى العلاقات الفرعية التالية:

١ ـ العلاقة الجدلية بين الوجود اليومي ككل والوعي اليومي ككل.

٢ ـ العلاقة الجدلية بين الوعي الديني ومكونات الوعي اليومي التلقائي الأخرى.

٣ ـ العلاقة الجدلية بين الوعي الديني والوجود اليومي.

٤ ـ العلاقة الجدلية بين المكونات الأخرى للوعي اليومي التلقائي ـ غير الدين ـ وبين الوجود اليومي.

بايجاز، تتحدد المستويات التحليلية بالعلاقة بين الوعي الديني ومكونات الوعي الأخرى، وبين حصاد تفاعلهما معاً وبين الوجود الاجتماعي المباشر للفلاّح.

ولأننا معنيون بالوعي الديني، فقد تحدد قصدنا بالدين، هنا، في الدين كما يفهمه البشر، ويستوعبونه ـ وليس الدين الرسمي كرسالة سماوية ـ بحسب خصائصهم وأوضاعهم، المشتركة والمتباينة، التي تحددت وتشكلت وتحولت تاريخياً الى خصائصهم المعاصرة، المحددة أيضاً بالمرحلة التاريخية، والخصائص الجوهرية لبنية القرية المصرية. يتضمن فهم الناس واستيعابهم للدين ـ الشعبي ـ تعيين أهم الأساليب والعمليات التي صاغت فهماً واستيعاباً معيّنين لهذا الدين، وتلك التي صاغت فهماً واستيعاباً آخرين له. إن هذا التحديد لا يستبعد ظهور الأحكام والمبادىء الدقيقة للدين الرسمي، كلياً أو جزئياً، نقية ناصعة، نصاً أو روحاً أو هما معاً. كما لا يستبعد تلونها كلياً أو جزئياً، نصاً أو روحاً، أو هما معاً بالظروف والوسائط

---

(٢) من البحوث المهمة التي أفدنا منها حول القرية المصرية: عبد الباسط عبد المعطي، «بعض ملامح الوعي لدى حائزي القوة في قرية مصرية،» ورقة قدّمت إلى: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، المؤتمر الدولي للإحصاء والبحوث الإجتماعية، ٤، آذار/ مارس ١٩٧٧؛ حسين نصّار، الثورات الشعبية في مصر الإسلامية (بيروت: منشورات إقرأ، ١٩٨٠)؛ كمال المنوفي، الفلاح المصري ومبدأ المساواة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨)، ومحيي شحاته، «المشاركة الإجتماعية والسياسية في الريف المصري،» (رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٨٥).

والـديناميـات التي من صنـع البشر، والتي يعيشهـا البشر. ولعـل هـذا قـد استجـلى الأمـر ومقصده، فنحن معنيون لا بالدين المنزل والمرسل، ولكن بالعمليات البشرية لاستقبال الدين وتوظيفه في حياتهم العيانية الملموسة.

ولتحديد المسألة أكثر، فإن طـرح سؤال حول الكيفيـة التي يتغلغل بهـا الدين ـ الـذي استقبله البشر ـ ويؤثّـر في حياة البشر ويتـأثر بهـا، وحول ركـائز تجـاوز الدين لـزمـان النـاس ومكانهم الاجتماعيين، يساهم في تعيين موقـع الدين في العـلاقات الاجتـماعية بـوصفه ركيـزة مهمة فيها. وسـواء كان دور الـدين خلق علاقـات، أو صياغـة علاقـات، أو المحافـظة على علاقات أو تغيير أخرى، فـإن هذا الـدور يتحدد بـدرجة واضحـة وكبيرة ـ وليست وحيـدة ـ بـوجود النـاس في جماعـات وطبقات، في بنيـة طبقية، في تشكيلة اجتـماعية اقتصـادية محـددة الخصائص والعلاقات والتضاريس.

٢ ـ المفاهيم والقضايا النظرية الأساسية

لكي يتسنى لنا قراءة التحديدات والعلاقات السابقة، بعد التعرف عليها في واقعها، لا بـد لنا من عـدد من المفاهيم والقضـايا التي تحـدد المكان الاجتـماعي للملاحـظات والـوصف والتحليـل. . . الخ، وسـوف نركـز على مـا رأيناه أسـاسياً منهـا، وسيرد بعض آخـر في ثنايـا التحليلات التالية:

أ ـ الوعي الفردي والوعي الاجتماعي(٣)

١ ـ يعدّ الوعي الاجتماعي مفهوماً جامعاً غالباً، وليس مانعاً إلا في حدود. فمن المفروض عند نقطة أولية ومجردة للتحليل أن يصور الوعي الوجود الاجتماعي بكل تنوعـه، بما في ذلـك الطبيعة، وبعد أن تصبح موضوعاً للعمل. كما يصور مكـونات البنيـة الفوقيـة، ذات الطابـع الفكري والمعرفي والايديولوجي، تخرج منها المؤسسـات. ولهـذا نجد أشكـالاً كثيرة ومتـداخلة للوعي، يحـاول كل منهـا أن يعكس جانبـاً أو أكـثر من جـوانب الـوجـود الاجتـماعي. هـذه

(٣) اعتمدنا في صياغة المفاهيم الأساسية حول الـوعي على المصـادر التاليـة: «الوعي الإجتـماعي،» في: عبـد الباسط عبـد المعطي، الـوعي التنموي العـربي: ممارسـة بحثية (القـاهرة: دار المـوقف العربي، ١٩٨٣)، ص ١١ ـ ٣١؛ محمد ابراهيم عبد النبي، «الوعي الإجتماعي لدى مختلف الفئات الإجتماعية بالـريف المصري: دراسة ميدانية في قرية مصرية،» (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٥)؛ ف. أ. فـومينا، الوعي الإجتماعي وقوانين تـطويره، تـرجمة فؤاد المـرعي (حلب: دار الفجر، [د. ت.])، ص ١٣ ـ ٢٠؛ أ. ك. أوليـدوف، الوعي الإجتـماعي، تـرجمـة ميشيـل كيلو (بـيروت: دار إبن خلدون، ١٩٧٨)، ص ١٤ ـ ٢٠ و٣٣ ـ ٣٧؛ ب. بورشنيف، علم الثورة وعلم النفس الإجتماعي ([د. م.]: مطبوعات وكالة أنباء نوفوستي، ١٩٧٠)، ص ١٠ ـ ٢٤، مواضع متفرقة؛

R. Lichtman, «Social Reality and Consciousness,» in: David Colfax and Jack L. Roach, eds., *Radical, Sociology* (New York: Basic Books, 1971), pp. 149-170, and R. Morris and R. Murphy, «A Paradigm for the Study of Class Consciousness,» *Sociology and Social Research*, vol. 50, no. 3 (April 1966), pp. 297-312.

الأشكال بينها تباينات وتمايزات، كما أن بينها وحدة تجمعها، فهي متنوعة في إطار وحدتها. متنوعة بحسب قربها أو بعدها عن الأساس الاقتصادي المحدد في اللحظة المحددة، ولهذا يتميز الوعي السياسي والحقوقي عن الأشكال الايديولوجية للوعي، بسبب قرب الأولى نسبياً من القاعدة الاقتصادية، وبسبب البعد النسبي للأشكال الايديولوجية عن القاعدة الاقتصادية، وظهورها في صيغ أكثر تجريداً، حتى أن بعضها كاللغة والدين والفنون يتجاوز التشكيلة والقاعدة الاقتصادية التي أنتجته الى تشكيلات تالية في التطور، كما تتباين أيضاً بحسب البعد المحدد من أبعاد الوجود الاجتماعي أو الطبيعة الذي تعكسه. ففي الأشكال السياسية والقانونية، مثلاً، تنعكس العلاقات الاجتماعية وتصور. أما في الفن، فإلى جانب تصوره للعلاقات الاجتماعية، هناك تصورات لبعض جوانب الطبيعة. إن هذه الأشكال رغم تباينها نجدها مترابطة أيضاً ومتداخلة في وحدة واحدة بسبب تعدد تطورها وتغيرها وعلاقاتها ومستوياتها، بالتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع، وبسبب الاستقلال النسبي لأشكال الوعي وتأثيرها في الوجود الاجتماعي.

٢ ـ بجانب الأشكال السابقة للوعي الاجتماعي، هناك درجات وعناصر تتألف منها البنية الداخلية للوعي ـ مضمون الوعي ـ هي الوعي الفردي والوعي الاجتماعي. يستند الوعي الفردي إلى أن الانسان في الجوهر كائن واعٍ في تصرفاته المتعددة، بتعدد أبعاد وزوايا الحياة اليومية، أي جميع أنواع النشاط الانساني، المادي الانتاجي والروحي. ويرتبط الوعي الفردي بالوجود المحدد للفرد، في جماعة وطبقة ومجتمع، وبكل أساليب وفرص إشباع حاجاته، الروحية والمادية. إن هذا الوعي الفردي ظاهرة اجتماعية، تشتمل على محتوى اجتماعي، يشمل الوجود الشخصي للفرد ووجود طبقته التي ينتمي اليها، والوسط الروحي والمادي المؤثر في الوجود الفردي، والوعي الفردي، والمحدد لعلاقاتهما معاً. ولهذا لا يستخلص الوعي الفردي من الظروف الفردية الشخصية فقط، بل من وجوده في طبقته. أما الوعي الاجتماعي، فهو وإن كان تصويراً وانعكاساً للوجود الاجتماعي، أي العلاقات الاجتماعية، والحياة الاجتماعية بجميع مظاهرها، فهو أيضاً حصاد لمجمل تفاعلات الوعي الطبقي، كما أن الوعي الطبقي انعكاس وتصوير لوجود الطبقة ولحصاد تفاعلات وعي أعضائها. الوعي الاجتماعي، إذاً، هو منظومات عامة من الأفكار والنظريات للطبقات حول مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة، ويمثل فهماً كلياً لها. هذا الفهم الكلي هو الذي يعدّ الشكل الأرقى والأعلى للوعي الاجتماعي. على هذا الأساس تفهم الأيديولوجيا بوصفها نتاجاً اجتماعياً، لا فردياً، لأنه بالرغم من أن الأفراد يساهمون في إنشاء الأفكار تبعاً لمعارفهم ومواهبهم، وبالرغم من إقرار وحدة الوعي الفردي والاجتماعي في اطار العلاقة الجدلية بين الخاص والعام، فإن بينهما تناقضاً وصراعاً، كالذي بين الوجود الفردي والاجتماعي لعضو الطبقة المعينة.

٣ ـ وهناك مستويات لكل من الوعي الفردي والاجتماعي، أولهما عادي مباشر تلقائي، وعفوي، والثاني علمي وايديولوجي متبلور. الأول إدراك نفسي اجتماعي غالباً، والثاني علمي وايديولوجي أكثر تنظيماً وبلورة وتجسيداً للمصالح المشتركة للطبقة المحددة غالباً.

٤ ـ وثمة حلقة وصل على جانب كبير من الأهمية، في فهم درجات بنية الوعي ومستوياتها، هي السيكولوجيا الفردية ـ الإدراك الفردي ـ والسيكولوجيا الاجتماعية ـ الادراك الاجتماعي. هذه الحلقة هي التي تصل بين الوجود الفردي، والوجود الاجتماعي، وبين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي المتبلورين، من خلال العلم والايديولوجيا (التصور). إن السيكولوجيا، وإن اعتبرت مرحلة وأساساً للوعي، فإن الايديولوجيا هي المرحلة التي تبنى وتتأسس عليها. ذلك لأن السيكولوجيا هي التي تعكس أولاً الأساس الاقتصادي، والأساس المادي للوجود الاجتماعي. لأنها (السيكولوجيا) تولد منها، ولأن هناك ترابطاً وتأثيراً متبادلاً بينها وبين الايديولوجيا، رغم تمايزهما، ولأن بينهما وحدة وتناقضاً وصراعاً، يؤثر في البنية الكلية للوعي.

وكما أن هناك نفسية فردية مشروطة بالوجود الفردي الاجتماعي للشخص، ونفسية جماعية للطبقة مشروطة بوجودها الاجتماعي، فهناك نفسية قومية تعبر عن الخصائص التي تشترك فيها جميع طبقات الأمة. وهي نفسية ترتبط بالثوابت النسبية الضرورية لاستمرارية المجتمع، كالدين واللغة والجغرافيا السياسية.

بإيجاز تعدّ السيكولوجيا أولاً انعكاساً عفوياً للظروف اليومية لوجود الناس، يتحول الى شعور اجتماعي. وهي، ثانياً، ذلك المجال من الوعي الذي يكون أقرب من غيره الى القاعدة الاقتصادية. وإنها، ثالثاً، تتأثر بالخصائص المشتركة للأمة ـ المجتمع، التي تتجاوز الطبقات، وتطرد وتستمر مع التطور، والتي في مقدمتها الدين. أما الايديولوجيا فتعكس أولاً نظام العلاقات الاقتصادية، وتعكس ثانياً منظومة مشاعر الطبقة، بجانب أنها (الايديولوجيا) تستند الى المادة الفكرية السابقة التي كونتها ايديولوجيات مراحل ماضية. وبهذا يكون الدين، عنصراً مشتركاً ما بين السيكولوجيا والايديولوجيا. ويكون من المنطقي طرح سؤال حول مستوى الوعي الديني للفلاح هل يقف عند مستوى السيكولوجيا أم يتجاوزها الى الايديولوجيا؟

ب ـ الوعي الديني

في ضوء ما سبق يحوي الوعي الديني أشكالاً معرفية وقيمية وأنطولوجية حول أبعاد العلاقات بين البشر، فيما بينهم وبينهم وبين الطبيعة، وبين خالق البشر والطبيعة (الكون). وهو يتألف من وعي فردي يعبّر عن إدراك الفرد للمعارف والقيم والأحكام الدينية، ادراكاً يتأثر بالظروف الاجتماعية لهذا الفرد أو ذاك، وتصور الفرد لوجوده وعلاقاته الحاضرة والمستقبلية تصور يتأثر بالظروف الاجتماعية لهذا الفرد أو ذاك. وهناك وعي ديني اجتماعي يشمل إدراك الجماعة (الطبقة) وتصوراتها لأبعاد الدين والمحددة بوجودها الاجتماعي. وللوعي الديني مستويان: نفسي وجداني، وايديولوجي، فيهما الخاص بظروف الجماعة، والعام الذي يتجاوز الطبقات الى مكونات حضارة الأمة.

الوعي الديني إذاً، إدراك نفسي اجتماعي، وتصور ايديولوجي للدين، من حيث أبعاده

ومكوناته: العلاقات والعبادات، والأوامر والنواهي والمكافآت والعقوبات، التي تؤثر في أشكال ودرجات ومستويات الوعي الفردي والاجتماعي، العفوي والمتبلور.

ج ـ الحياة اليومية عند القروي(٤)

يقصد بالحياة اليومية النشاطات الأساسية التي يبذلها القروي لإشباع حاجاته الأساسية، وتوظيف الفرص الاجتماعية التي أتاحتها أوضاعه البنائية، ومحاولة خلق فرص جديدة تجعل الإشباع كافياً ومطرداً. وتشمل هذه النشاطات العمل: العضلي منه، والذهني. وإذا كان النشاط العضلي واضحاً ومتجسداً في العمل وما يصاحبه من فرص، فالذهن هنا يكاد يتركز في منهجية وفلسفة إشباع الحاجات، التي يمكن توضيحها بطرح تساؤلات حولها مثل: هل إشباع القروي هذه الحاجات، فردي أم يتم بصيغ جماعية؟ وهل هو آني، أم يحمل فكرة أو بعداً مستقبلياً؟ وهل أساليبه في الاشباع نمطية متكررة، أم طرأت عليها تغيرات؟ ما هو العام والمشترك بين الفلاحين في أسس ومعايير تحديد أولويات إشباع الحاجات؟ سواء كان هذا العام المشترك على مستوى الجماعة أو الطبقة أو البنية الطبقية للمجتمع القروي ككل.

إن الحاجات الأساسية يمكن أن تكون مقولة تحليلية لفهم الحياة اليومية، بأبعادها البنائية، والمشكلات الأساسية التي تواجه كل مجموعة وشريحة وطبقة في إشباعها حاجاتها. ذلك لأن النشاطات التي يبذلها الانسان القروي، عملية كانت أو ذهنية، تكاد تلخص أوضاعه وعلاقاته، وخبراته الحضارية المختلفة. فحيازته وسائل الانتاج، وشروط عمله، وتراثه الديني والثقافي، تُستدعى جميعها عند محاولة فهم منهجية الاشباع، وكمّه وكيفه، واستمراريته. وإذا وضعنا في الاعتبار تعدد هذه الحاجات، روحياً ونفسياً واجتماعياً ومادياً، فيمكن القول إنها تجسد على مستوى الفرد والطبقة، حصاد التشكيلة الاجتماعية وتفاعلاتها، والأهداف المرحلية القريبة والبعيدة للفرد والجماعة. ففي العمل وعلاقاته (العمل كحاجة)، وفي الأسرة وعلاقاتها الداخلية وعلاقاتها بغيرها من الأسر (الأسرة حاجة اجتماعية انسانية) والغذاء والسكن والمشاركة... الخ، حاجات تتفرع عنها أخرى، ويترتب على تفاعلاتها أخرى. حتى أنك لو أردت أن تحدد مؤشرات لفهم بعض التغيرات الرئيسية في تشكيلة ما، يمكن أن تبدأ بالحاجات الأساسية.

د ـ محددات الوعي الديني في الحياة اليومية(٥)

بما أننا معنيون بالوجدان والايديولوجيا، أي بالادراك والتصور، الفردي والاجتماعي

---

(٤) عبد الباسط عبد المعطي، «مقولات الحالة ومقولات الحركة،» في: عبد الباسط عبد المعطي [وآخرون]، التوجهات النظرية والمنهجية لبحث مستقبل القرية المصرية (القاهرة: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، ١٩٨٩).

(٥) المصدر نفسه؛ ادريس سالم الحسن، «محاولة في التنظير: التعبير الديني عند البدو،» المستقبل=

للدين، كعنصر أساسي في الوعي الاجتماعي، وبما أننا لا ندرس النصوص المنزلة، وإنما استقبالها وتفسيرها البشري المتأثر بخصائص البشر وأوضاعهم وفرصهم من المعاش، فهناك عدد من المحددات المهمة المؤثرة في تشكيل هذا الوعي سنحاول أن نصنفها في المجموعات التالية[6]:

الأولى، مجموعة محددات الوجود الفردي للشخص وتتضمن: السن؛ النوع؛ الحالة الاجتماعية؛ الخلفية الأسرية؛ التعليم ونوعه؛ ملكية الأصول الرأسمالية؛ العمل؛ والخبرات والفرص الاجتماعية المتاحة للشخص.

الثانية، مجموعة محددات الوجود الاجتماعي الطبقي، أي البنية الطبقية، خصائصها العامة، وخصائص كل طبقة، وجوداً ووعياً.

الثالثة، نمط أو أنماط الانتاج التي تعيّن طابع وخصائص التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، ومرحلتها التاريخية.

الرابعة، الخصائص العامة والنوعية للبنية الفوقية.

الخامسة، مجموعة المحددات المتجاوزة للطبقات، وللمرحلة التاريخية للتكوين الاجتماعي الاقتصادي، وفي مقدمتها الخصائص المشتركة بين قوى المجتمع ككل، والأبعاد والركائز الحضارية الجوهرية كالدين واللغة.

السادسة، مجموعة المحددات الناتجة عن تفاعل المجتمع المعين مع العوالم الخارجية، والتي تتحدد في حالتنا بالعلاقة بين القرية والمدينة، وبين مستويات التكوين الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع المصري؛ وبالبعد العربي، في أبعادها الحضارية وبالهجرة الى المجتمعات العربية النفطية، وبالعلاقة بالنظام الرأسمالي العالمي ـ التعاون المتكافىء أو التبعية ـ وما يصاحبها من ظواهر وعلاقات.

لقد وردت هذه المستويات من المحددات منفصلة لدواعي التحليل، الذي لا يخلو من قدر أو آخر من التعسف مع الواقع الملموس، ذلك الواقع المتداخلة والمتفاعلة أبعاده

= العربي، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/أغسطس ١٩٨٦)، ص ٢٠ ـ ٣٣، وف. رازين، حول نظرية التشكيلات الإقتصادية الإجتماعية، ترجمة عادل اسماعيل (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص ٢٨ ـ ٣١.

(٦) تمت صياغة هذا السؤال بالإستناد إلى قواعد وتفسيرات فقهية لثقات من المفسرين، وإلى ملاحظات وشواهد واقعية. ومن القواعد والتفسيرات، ما عبّر عنه الشهرستاني بقوله: «نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع من العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، فالوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى، لا يضبطه ما يتناهى». وجاهر بعض الأئمة بتقديم المصلحة على النص، كما ذهب نجم الدين الطوفي الحنبلي. أنظر: علي فهمي، «العلاقة بين دور المرأة في التنمية وتطور التشريعات الخاصة بالأسرة في مصر،» المجلة الإجتماعية القومية (القاهرة)، الأعداد ١ ـ ٣ (١٩٧٧)، ص ٩١ ـ ١١٢.

ومستوياته. ويكون قرب الباحث أو ابتعاده عن الحالة السخية الحركية النابضة للواقع، بحسب توجهه النظري، وكفاءته في تحديد الظواهر والعمليات التي تتجسد من خلالها، بدرجة أكبر من الصدق، تفاعلات المستويات المذكورة المحددة للحياة اليومية وللوعي، وأيضاً بحسب وعيه النظري والبحثي في إعادة تركيب ووصل الأبعاد والعمليات، التي فصلت إجرائياً بعضها عن البعض الآخر.

وعلى طريق تحديد الظواهر والعمليات التي نرى أنها أكثر تعبيراً عن واقع الحياة اليومية للفلاّح، ولوعيه بأشكاله ودرجاته، نركز على ما يلي:

١ ـ أنماط الوجود الطبقي وشروطها، والبدائل المتاحة فردياً وطبقياً أمام الفلاّح، وتستدعي دراستها فحص العمل وشروطه وظروفه وعوائده، وتوظيف الأصول الرأسمالية والاستثمار والاستهلاك، وصيغ التكسب، ودفع الزكاة. . . الخ.

٢ ـ أنماط العلاقات الأسرية، وبخاصة العلاقة بين الجنسين، وما يحكمها من قيم وتوجيهات للسلوك. ويعد الطلاق وميراث الأنثى، والمفاضلة بين حاجات الأسرة والحاجات الدينية من بين أهم اللقطات التي تساعد في فهم العلاقة بين الدين والحياة اليومية، من خلال علاقتهما بتفاعلات المحددات الأساسية المؤثرة فيهما، خلقاً وتحويلاً أو محافظة وتبريراً.

٣ ـ أنماط العلاقات في محيط الجوار، وما ينتج عنها من صيغ التكافل والتحالف والاعتماد المتبادل، أو التنافس والصراع.

٤ ـ أساليب الصراع على الثروة والسلطة ومحددات الوعي بها.

٥ ـ أنماط المشاركة السياسية، شاملة الموقف من السلطة والخضوع لها والتمرد عليها.

هذه أمثلة على بعض المواقف والعمليات، وهناك أخرى سترد من خلال التحليل. وفي تقديري أنها جميعاً يمكن أن تفرض نفسها على الملاحظة والتحليل العلمي إذا ما كانت الأسئلة الموجهة للعملية البحثية على درجة من الكفاءة والدقة، والتمثيل الصادق نسبياً للعمليات والمحددات. ولكي تكون هذه الأسئلة بالحالة المطلوبة وجب أن تكون أسئلة دقيقة فارقة تشريحية الطابع، ذات قدرة على فرز الأوضاع والاختيارات الاجتماعية.

هـ ـ السؤال الرئيسي للبحث(٧)

في ضوء الوجود الاجتماعي للفلاح، وفي ضوء حالة وعيه، أشكالاً ومستويات، ماذا

---

(٧) تشير جداول ودراسات الهجرة الريفية في مصر إلى أن محافظة الشرقية كانت من محافظات الجذب السكاني عام ١٩٤٧ (+ ٢,٤) وفي تعداد عام ١٩٦٠ أصبحت طاردة (ـ ٣,٩) زاد الطرد في عام ١٩٧٦ ليصبح معدله (ـ٤,٧) عام ١٩٧٦، أما البحيرة فقلّ طردها السكاني من (ـ٤,١) عام ١٩٤٧ ليصبح (ـ٠,٥٧) عام ١٩٧٦. في حين كان طرد بني سويف (ـ٠,٨) عام ١٩٤٧ ليصبح (ـ٢,١٨) عام ١٩٧٦.

فعل تاريخياً، وماذا يفعل الآن اذا حدث تعارض بين محتمات الشرع ـ الدين بأوامره ونواهيه ـ كما يعيها، وبين ضرورات اشباع حاجات حياته اليومية، وما يتطلبه هذا الاشباع من تحقيق مصالح بعينها؟

بالطبع، نحن ندرك تماماً أن هذا السؤال يعدّ ذروة من ذرى وجوه العلاقة بين الوعي الديني والحياة اليومية للفلاح. ولهذا حاولنا أن نأتي بأسئلة أخرى تستجلي وجوهاً أخرى للعلاقة، منها:

١ ـ كيف فُسّر الدين، ووظّف في الحياة اليومية من قبل المجموعات والطبقات المتناقضة في أوضاعها ومصالحها؟

٢ ـ كيف جدد كل من الدين والوجود الاجتماعي شروط استمرارية الآخر واطراده، أو محاصرته وتحديده في حدوده الدنيا؟

ويتضمن هذا سؤالين فرعيين مثل:

أ ـ كيف يسر الدين إشباع الحاجات الأساسية للفلاح؟

ب ـ كيف حافظت نشاطات الفلاح اليومية على الدين كعنصر جوهري في هذه النشاطات؟ يتضمن ذلك المصطلحات والمفردات اللغوية اليومية ذات الطابع الديني، والممارسات والتقاليد والقيم الدينية، وأنماط السلوك.

٣ ـ مصادر جمع البيانات

احتاجت إجابة التساؤلات المطروحة الى بيانات ومعطيات تساعد في الاجابة عنها. وتركزت هذه البيانات في معلومات ومعطيات تاريخية حول أوضاع القرية والوعي الديني والحياة اليومية للفلاح، وبيانات حول البنية الطبقية ومكوناتها وعلاقاتها وأهم التغيرات التي طرأت على القرية المصرية، انتاجياً وطبقياً ودينياً، وغير هذا من البيانات المعدّة سلفاً من قبل آخرين سواء كانت في شكل احصاءات رسمية أو نتائج دراسات سابقة. وهناك بيانات ميدانية كان لا بد من جمعها للبحث الراهن بالاعتماد على عيّنات بشرية من المجموعات والشرائح الطبقية من القرى التي تم اختيارها.

= أما محافظة قنا فهي ثاني محافظات الطرد السكاني في الوجه القبلي (مصر العليا) الآن وكان معدّل طردها في عام ١٩٤٧ (٥,٧) وصل في عام ١٩٦٠ إلى (٦,٣)، ثم عاد فانخفض إلى (٥,٨٨) عام ١٩٧٦. وهي لا تزال ثاني محافظات الطرد في الصعيد. أنظر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الإجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ ـ ١٩٨٠ (القاهرة: المركز، ١٩٨٥)، مج ٥: السكان، الجداول ٤٩ ـ ٥١، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

٤ ـ الاطار الجغرافي والعينة

تمّ اختيار أربع قرى مصرية اختياراً عمدياً واعياً بالخصائص التي يجب أن تتوافر فيها لتكون حالة بتضاريس وأبعاد الظواهر المدروسة. كانت القرية الأولى من شرق الدلتا (قرية العدوة، مركز ههيا، محافظة الشرقية)؛ والأخرى من شمال غرب الدلتا (قرية بيبان، مركز كوم حمادة، محافظة البحيرة)؛ وقرية من مصر الوسطى (شريف باشا، مركز ناصر، محافظة بني سويف)؛ وقرية من مصر العليا هي قرية (أرمنت ـ الزريقات ـ محافظة قنا).

وقد احتكم اختيار هذه القرى على عدد من المحددات في مقدمتها: أنها متباينة ايكولوجياً وجغرافياً، بما يعكس تبايناً في الموارد الطبيعية، وبعض ركائز القاعدة الانتاجية، والتعامل التاريخي مع الاستعمار. فمما هو شائع أن التغلغل الاستعماري الأوروبي، كان أكثر في مدن وقرى الوجه البحري والعاصمة عن الوجه القبلي. وأنها متباينة من زوايا الثقافات الفرعية، باعتبار التباينات السابقة، الايكولوجية والمادية. كما أنها متباينة من حيث الطرد السكاني، الذي يعكس حالة الفرص الاجتماعية وإشباع الحاجات الأساسية(٨). وأنها أخيراً متباينة من حيث الأوضاع الاجتماعية الطبقية للسكان. فقرية العدوة (الشرقية) كان تعدادها في عام ١٩٨٦ حوالى ثمانية آلاف نسمة مقابل أربعة عشر ألفاً في بيبان (البحيرة)، وثلاثة آلاف في شريف باشا (بني سويف)، وخمسة آلاف في قرية الزريقات (قنا). ولقد ترتب على هذه الأحجام السكانية مقارنة بأنماط توزيع الأرض، أن كبار الملاّك (١٠ فدادين فأكثر) تراوح نصيبهم من الأرض الزراعية بين ٥ بالمائة في العدوة (الشرقية) و ١٠ بالمائة في شريف باشا (بني سويف)، و ٤٠ بالمائة في بيبان (البحيرة).

وأما عينة البحث فكانت طبقية عمدية حسب أوضاع حيازة الأرض والأصول الرأسمالية الأخرى. وأخذنا من كل شريحة ستة أشخاص نصفهم من الذكور والنصف الآخر من الاناث. كانت هذه الشرائح على النحو التالي: العمال الأجراء المعدمون من الأرض، صغار الحائزين (فدّان ـ ٣ فدادين) كبار الحائزين (١٠ فدادين فأكثر)، كبار التجار، الموظفون الذين لا يحوزون أرضاً، عمال الخدمات خارج النشاط الزراعي. وبذلك يكون مجموع حالات كل قرية ٣٦ مفردة، فيصبح مجموع حالات كل القرى ١٤٤ مفردة. فرض حجمها هذا طبيعة الموضوع وطبيعة الأدوات المستخدمة في جمع البيانات. اضافة الى عشرين إخبارياً بواقع خمسة إخباريين من كل قرية لمعرفة بعض البيانات حول التغير في السلوك والممارسات الدينية وأساليب اشباع الحاجات الأساسية.

(٨) أنظر: عبد الباسط عبد المعطي: البحث الإجتماعي: محاولة نحو رؤية نقدية في منهجه وأبحاثه (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، وبعض ملامح الوعي الإجتماعي لدى عينة من ساكني القبور (تحت الطبع).

٥ ـ أدوات جمع البيانات

استخدمنا عدة أدوات لجمع البيانات هي:

أ ـ الملاحظة المباشرة للسلوك الاجتماعي، في المساجد وحولها.

ب ـ جمع اللافتات والصور في المنازل والمحلات لتحليل مضمونها.

ج ـ الاستعانة بعدد من الإخباريين لجمع بيانات تاريخية (التاريخ الشفاهي) حول الوعي الديني واشباع الحاجات الأساسية، والقيم وأنماط السلوك.

د ـ استخدام مركّب من مجموعة أدوات أطلقنا عليه المشاركة الفاعلة تبين لنا من بحوث سابقة أنه أكثر لياقة ودقة في دراسات الوعي. يسير تسلسل هذا المركّب في الخطوات التالية:

١ ـ اجراء مقابلات فردية مع كل مبحوث من كل شريحة.

٢ ـ اجراء مقابلة جماعية، حوار جماعي مع أعضاء الشريحة مجتمعين، للحوار حول المختلف عليه من قضايا بين مبحوثي كل شريحة.

٣ ـ اجراء مقابلة جماعية وحوار جماعي، مع مجموعة من المبحوثين، تمثل فيها كل شريحة بحالة أو أكثر للحوار حول القضايا العامة والخلافية، وحول توجهات كل شريحة نحو غيرها من الشرائح.

هذا وقد اعتمدت المقابلات الفردية على البنود التالية: التاريخ الشخصي، الخصائص الفردية، الوضع الطبقي، القيم والمعارف والممارسات الدينية، إشباع الحاجات الأساسية وما يرتبط بها من علاقات: العمل، السكن، الغذاء، الملبس، التعليم، الأسرة، المشاركة والموقف من السلطة، وفلسفة إشباع الحاجات الأساسية. ولحساسية القضايا، آثرنا ألا تكون بعض الأسئلة خاصة حول الممارسات الدينية وأبعاد الوعي الديني، أسئلة عن الشريحة المحددة، وليس عن الفرد مباشرة، الا ما يخصه من بيانات وخصائص. كما اعتمدنا على بيانات الجمعية الزراعية، لمعرفة الحيازة الزراعية وغيرها من البيانات المتاحة في سجلات الجمعية.

وأما حلقات الحوار الجماعي فقد قصد منها معرفة القضايا العامة المتعلقة بالقرية، والخاصة بممارسات الشرائح الطبقية المختلفة ووعيها الديني، وفلسفتها في إشباع حاجاتها الأساسية.

٦ ـ أسس عرض البيانات وتحليلها

لأن التقرير الراهن موجز كما سبق وأشرنا، ولأن تغيرات التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية هي الاطار الأوسع لتغير كل من الوعي الديني والحياة اليومية، وعلاقاتها، فقد

اخترنا طريقة للعرض تربط بين البيانات وأبعادها البنائية في المرحلة المحددة، بدلاً من توصيف التغيرات في التشكيلة ثم تغيّر الوعي، ثم الربط بينهما. إن المسعى التركيبي هنا هو في تقديرنا الأكثر ملاءمة لتقرير مقدم الى ندوة علمية. وللتذكرة يمكن رصد أهم الخطوط الرئيسية لأهم تغيرات بنية القرية المصرية وعلاقاتها منذ السبعينات:

١ ـ تحول نمط الانتاج المهيمن داخل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية من رأسمالية مستقلة الى رأسمالية تابعة. واتجه المجتمع الى مزيد من الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، وصاحبه:

أ ـ ارتباط الانتاج الزراعي بالسوق الرأسمالية.

ب ـ ظهور نشاطات طفيلية غير طبقية.

ج ـ اتساع نشاطات القطاع غير الرسمي أو غير النظامي.

د ـ اتجاه الأرض الزراعية إلى مزيد من التركز، في مصلحة كبار الملّاك من ناحية، والتفتت في الحيازات الصغيرة نسبياً من ناحية أخرى.

هـ ـ وجود نشاطات انتاجية غير مزرعية، تجارية وخدمية في القرية.

٢ ـ تغير البنية الطبقية والعلاقات بين الطبقات:

أ ـ زيادة الحجم النسبي للأجنحة التجارية والعقارية.

ب ـ تعدد مصادر الدخل، وتغيّر الأنصبة النسبية للدخل خارج الزراعة.

ج ـ وجود جماعات طبقية مختلطة الوجود الطبقي بين أكثر من شريحة طبقية ووجود أفراد ذوي أوضاع مزدوجة بين أكثر من طبقة (حائز أجير، موظف حائز أرض).

د ـ سرعة نسبية في الحراك الفرديّ.

هـ ـ خلخلة واختلالات في سوق العمل الزراعي.

٣ ـ تعدد موضوعات الصراع الطبقي والاجتماعي (العائلي والديني).

أ ـ تعدد موضوعات الصراع وامتدادها إلى خارج ملكية الأرض وحيازتها.

ب ـ التعددية الحزبية، رغم كل التحفظات على كثافتها وفاعليتها على مستوى القرية.

ج ـ الصراع الايديولوجي العقلاني والديني.

٤ ـ تغيرات في القيم الأساسية، واتجاهها نحو الفردية والمادية والاستهلاكية، وشمل هذا قيم العمل والانتاج والعلاقات الأسرية وقيم التعليم.

٥ ـ مصاحبات هجرة الريفيين على القرية المصرية:

أ ـ في سوق العمل.
ب ـ في الاستثمار والاستهلاك.
ج ـ في الحراك الفردي والجماعي.
د ـ في الدخل الريعي.
هـ ـ في المعرفة الدينية والقيم الدينية.

٦ ـ تغيّرات في أشكال الوعي ومستوياته:

أ ـ الوعي بالمصالح الاقتصادية.
ب ـ الوعي بفلسفة اشباع الحاجات الأساسية.
جـ ـ الوعي بالسلطة المحلية وسلطة الدولة.
د ـ الوعي الحقوقي وأساليب التعامل معه.
هـ ـ الوعي بالوطن العربي.

ثانياً: الوعي ببعض أوامر الدين ونواهيه في علاقته بضرورات إشباع الحاجات

﴿... ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة...﴾(٩)
«الزيت اللي يعوزه البيت يحرم على الجامع»(١٠)

في محاولتنا استطلاع العلاقة بين الوعي ببعض أحكام الدين، وبين ضرورات اشباع الحاجات الأساسية، سلكنا طريقين للحصول على البيانات والمعلومات التي تساعد في استجلاء العلاقة، تموجاً وتضاريس. تمثل المسلك الأول في الاعتماد على بعض مكونات الثقافة الشعبية وبنودها، كالأمثال الشعبية. ومع أن البعض يتحفظ على توظيف بعض هذه البنود كمصدر معرفي ـ كالأمثال ـ باعتبار أننا لا نستطيع بدقة معرفة الظروف المحددة التي نشأت فيها، ودلالة انشائها الأولى، فضلاً عن شروط إعادة انتاجها وإمكانية حدوث تغييرات، بل تحريفات(١١) فيها على الرغم من بعض مشروعية هذه التحفظات، إلا أن استخدامها في دراسات الوعي والمنطق النظري المنهجي لبعض هذه الدراسات، يمكن أن يحاصر هذه التحفظات. فمن خصائص الثقافة الشعبية، مثل سائر العناصر الحضارية

---

(٩) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية ٩.

(١٠) مثل شعبي معناه أن البيت قبل المسجد اذا تعارضا. ويلاحظ استخدام لفظة «يحرم» كمصطلح وتعبير ديني بقصد استخدامه لإعطاء المثل مشروعية.

(١١) أنظر: أوراق عبد الباسط عبد المعطي وعلي فهمي ومداخلات محمد حافظ دياب وعبد الحميد حوّاس عليها، المقدمة إلى: الجمعية العربية لعلم الإجتماع ومهرجان قابس الثقافي الدولي، ندوة الثقافة الشعبية، قابس (تونس)، تموز/ يوليو ١٩٨٦.

الأخرى كاللغة، التجاوز المكاني والزماني لظهورها وتشكلها، وما دامت عنصراً أساسياً في الخبرة الانسانية، فمن المشروع الاعتماد عليها ـ وإن بحذر. ويدعم هذا استخدامنا مقولة «الزمن الاجتماعي» التي تقترب في فهم هذا الزمن من مفهوم الوعي التاريخي، الذي لا يعنى بالتاريخ الدوري التتابعي، وإنما بالخبرة وركائزها، وعناصر تأسيس هذه الخبرة التي منها الدين والثقافة الشعبية، كأبعاد تجريدية، تتجاوز واقعاً بعينه. وإذا أضفنا الى الزمن الاجتماعي معناه النسبي «الزمن النسبي»، فإن تعاملنا مع الزمن يساعدنا في فهم الماضي الحاضر، أي ما يعيش من الماضي في الحاضر، مؤثراً فيه وموجهاً بعض أبعاده كاللغة والثقافة الشعبية والمستقبل الحاضر، الذي يعني أن بعض أبعاد المستقبل وُلدت الآن على الأقل.

وأما المسلك الثاني، فهو مسلك الدراسات الواقعية الملموسة، إذ اعتمدنا على دراسات موثوق بها حول فترات تاريخية سابقة، كما اعتمدنا على دراستنا الميدانية الحالية حول الفترة أو المرحلة الراهنة[12].

١ ـ النصوص الدينية والأمثلة الشعبية

اعتمدنا في جمع الأمثال على دراسات سابقة اعتمدت عليها وحللتها[13] وعلى عدد من الأمثال الشائعة في القرى موضوع البحث بلغت ما يقرب من ثلاثمائة مثل شعبي. وخلصنا من التحليل الى النتائج التالية:

الأولى: ان هناك أمثالاً شعبية قصد منها تدعيم نصوص دينية، كالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كانت غايتها الالتزام بروح النص مع تعديل في الصياغات، لجعل جوهر النص الديني أكثر شيوعاً بين الناس. ومن الأمثال التي تنتمي الى هذه الفئة من التحليل «كل شيء دواه الصبر»، وهي تقابل ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾[14]، ﴿وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾[15] والمثل الذي يذهب الى «النبي وصّى على سابع جار» وهو مقابل للحديث الشريف «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذِ جاره» وأيضاً «أحسن الى جارك تكن مؤمناً»[16]؛ «الدخان القريب يعمي» ويقابله من تعاليم الرسول «اغتربوا لا تضووا».

---

(١٢) من الأعمال الموثوق بها: حامد عمّار، التنشئة الإجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، ترجمة غريب سيد أحمد [وآخرون] (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، وتغطّي بياناته الميدانية الفترة قبل عام ١٩٥٢ مباشرة، ومحمد عاطف غيث، القرية المتغيرة، القيطون، محافظة الدقهلية: دراسة في علم الإجتماع القروي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، وتغطي دراستها الميدانية فترة الخمسينات.

(١٣) عمار، المصدر نفسه؛ غيث المصدر نفسه؛ محمد كامل عبد الصمد، الأمثال التي تخالف ما جاء في نصوص الإسلام وروحه (الإسكندرية: المركز العربي للنشر، [د. ت.])؛ أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، وأحمد تيمور، الأمثال العاميّة، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٦).

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٤٣.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٨٦.

(١٦) رواه البخاري.

الثانية: وثمة أمثال أتت مخالفة ومغايرة لبعض النصوص الدينية منها «وإن كان لك صاحب لا تعامله ولا تناسبه» ليغاير الحديث النبوي «خير الأصحاب عند الله تعالى خيرهم لصاحبه»[17]. والمثل الذي يقول «العداوة في الأهل» والذي يذهب الى «الأقارب عقارب» ليقابل الحديث المتفق عليه «الرحم معلقة بالعرش تقول: من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله»، والمثل الذي نصه «ارشوا تشفوا» ليقابل الحديثين «لعنة الله على الراشي والمرتشي»[18] و«لعن الله الراشي والمرتشي والرائش بينهما»[19].

الثالثة: إن الأمثال التي قصد بها الناس المحافظة على روح نص ديني مع التغيير في النص ليلائم الخصائص التعليمية والثقافية، أتت غالباً لتقابل نصاً قرآنياً. ومعنى هذا أن الحرص بدا واضحاً في الحفاظ على روح النص القرآني. أما الأمثال التي قُصد بها المغايرة نصاً وروحاً، فكانت تغاير غالباً الحديث النبوي. وربما أتى ذلك بوعي بأن الرسول (ص) بشر.

الرابعة: إن الأمثال التي غايرت أحاديث نبوية كانت في نطاق الأحاديث الخاصة بالمعاملات، أي بالعلاقات بين البشر، تلك العلاقات الأكثر عرضة للتغير. وأما الأحاديث المتعلقة بالعبادات، فلم نجد في حدود متابعتنا ما يخالفها. وقد يرجع هذا الى أن أمور العبادات هي المحددة للصلة بين الانسان وخالقه. أما أمور المعاملات، فهي بين بشر وتتعلق غالباً بمصالح البشر. كما قد يرجع الى أن أمور العبادات فيها من التيسير على البشر الأمر الكثير الذي يوسم بالمرونة ومراعاة ظروف العباد. فالحج لمن استطاع اليه سبيلاً، واذا انعدم ماء الوضوء جاز التيمم، ومن كان مريضاً يمكن أن يعوض ما فاته في الصوم، ويمكن أن يصلي وهو جالس أو وهو راقد حسب ما تسمح به أحواله. ويمكن أداء الصلاة في المسجد، وفي البيت، وفي أي مكان في العراء، ما دامت الوجهة هي المسجد الحرام.

الخامسة: أن الأمثال التي غايرت نصوصاً دينية كانت أكثر في حالة الظروف الشخصية أو التي لها آثار محدودة بالشخص الذي يغايرها، وكانت المغايرة تقلّ كلما اتجهنا الى النصوص ذات الصلة بمصالح الجماعة والجماعات، لتنعدم المغايرة عندما نصل الى النصوص ذات الصلة بالعبادات وأركان الاسلام. وبشأن مسألة المغايرة، وأياً كان الحكم عليها ومغايرتها، فإن هذا لا يلغي وجودها ويستوجب التساؤل عن دواعي هذا الوجود وأسبابه.

٢ ـ الوعي الديني في مواقف الحياة اليومية ونشاطاتها

يندر أن نجد موقفاً من مواقف حياة القرويين المصريين اليومية ليس للدين موقع فيه. هذا تعبير لا خلاف عليه، أكدته الدراسات الأقدم نسبياً، والدراسات الأحدث بما في ذلك دراستنا الحالية. لكن الاكتفاء بهذا الحكم يعني ترديداً لما هو شائع حول الدين والحياة

---

(١٧) رواه الترمذي وأبو داود.

(١٨) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه.

(١٩) عن الإمام أحمد.

اليومية. ومن ثم وجب، علمياً، أن تطرح أسئلة للتعمق حول كيفية وجود الدين، ودواعي هذا الوجود في المواقف المختلفة. وسنحاول تقديم عدد من الملاحظات المستندة الى الخبرة الواقعية، لنصل بعد تحليلها الى عدد من الاستخلاصات:

الملاحظة الأولى:

وتتعلق بالعلاقات والأدوار والحقوق الأسرية، فثمة علاقات وممارسات واختيارات أثّر الدين ولا يزال يؤثّر تأثيراً بارزاً في انشائها وتوجيهها. فالقرويون على اختلاف مواقعهم الطبقية يلتزمون بقواعد التحريم للزواج من المحارم، في فترة «العدة» بالنسبة لمن سبق لها الزواج. وبزواج الاشقاء والشقيقات في الرضاعة. وفي فترة «العزل» بعد الوضع التي تحرم فيها الممارسة الجنسية بين الزوج وزوجته. لقد أجمع على هذا الدراسات التي أجريت في الخمسينات والستينات[20] ودراستنا الراهنة إذ لم نجد خروجاً على الاجماع بالنسبة الى قدسية مثل هذه الأمور وصرامة الالتزام بها، ولم نرَ للخصائص الشخصية والأوضاع الطبقية تأثيراً فيها.

وهناك علاقات وأدوار أسرية أخرى يخضع الموجه الديني لها كما يعيه الناس، لتقلبات التغير في أوضاع القرية، وللأوضاع الطبقية للأسرة. فإذا أخذنا قضيتي تعدد الزوجات والطلاق، نجد أن الدراسات الأقدم بينت أن ثمة رغبة لدى الأسرة الممتدة لزيادة حجمها وكان هناك ميل الى تعدد الزوجات، لكن عند مستوى الممارسة كاد أن يقتصر على الأسر من الأوضاع الطبقية الأعلى، لأنها هي القادرة مالياً، ولديها المسكن المؤاتي، والملكية التي تسمح بعمل الأبناء. لقد رصدت الدراسات حالات تعدد الزوجات بسبب القدرة على الانفاق على الزوجات وكانت الزوجة الأولى فيها ولوداً ذكوراً وإناثاً، ولا توجد أسباب قاهرة مما نص عليها الدين للزواج بأخرى، ومع هذا كان يتخذ هؤلاء الأزواج من الدين تبريراً لمسلكهم هذا[21]. أما طبقة عمال الزراعة وصغار الحائزين، فكان ميلهم الى التعدد أقل وبفروق كبيرة. وعندما كان العامل يضطر الى الزواج بأخرى، رغبة في الانجاب لأن زوجته لا تنجب، كان يلجأ الى الطلاق بديلاً للتعدد، بعكس ما كان شائعاً لدى الطبقات الأكثر قدرة من الناحية المادية. لقد طرأ على هذا المسلك تغير، فحلّ الطلاق تقريباً محل تعدد الزوجات واتجه الاثنان الى الانخفاض في القرية المعاصرة، وفي حالات محدودة، في مقدمتها عدم انجاب الزوجة، أو عدم انجابها الذكور، وإن كان ذلك أكثر انتشاراً بين الطبقات المالكة منها بين الطبقات المعدمة. لقد بينت عينتنا من القرى الأربع المواقف التالية من الطلاق:

أ ـ لم تجب أي شريحة في أي قرية من القرى الأربع بأن الطلاق مرتفع فيها. وقد أيد هذا الاخباريون.

---

(٢٠) عمّار، التنشئة الإجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، وغيث، القرية المتغيّرة، القيطون، محافظة الدقهلية: دراسة في علم الإجتماع القروي.

(٢١) غيث، المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

ب ـ أجابت كل شرائح الموظفين وعمال الخدمات والعمال الاجراء أنه محدود جداً في شريحتهم باستثناء قرية الرزيقات في قنا التي أجاب ثلثا كل شريحة بأنه محدود جداً، والثلث الباقي من كل شريحة أجاب بأنه محدود فقط.

ج ـ بالنسبة الى كبار الحائزين، أجاب حوالى الثلثين بأنه محدود، وأجاب حوالى ١٠ بالمائة بأنه محدود جداً، وحوالى ٢٠ بالمائة بأنه متوسط. وكانت نسبة من أجابوا بأنه متوسط أكثر تركزاً في قرية محافظة قنا (الزريقات) منها في القرى الأخرى.

د ـ أجاب حوالى ٤١ بالمائة من كبار الحائزين بأنه متوسط، والنسبة الباقية أجابت بأنه محدود.

هـ ـ أجابت (٦ حالات فقط) من إجمالي صغار الحائزين بنسبة ١٨ بالمائة بأن الطلاق محدود، وأجابت النسبة الباقية بأنه محدود جداً.

خلاصة ما سبق، وعلى الرغم من أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، فإن الالتزام بروح النص الديني خضع لأوضاع القرية إجمالاً ولأوضاع المجموعات والشرائح الطبقية في داخلها. وفي حالتي ارتفاع نسب الطلاق وانخفاضه، كان الناس يبحثون عن التبرير من خلال وعيهم الديني. وقد أيد هذا معظم الاخباريين (١٦ اخبارياً في القرى الأربع بنسبة ٨٠ بالمائة). وهناك مواقف فسرت فيها النصوص الدينية تفسيراً نوعياً ذاتياً، أو كان التمسك بهذه النصوص شكلياً لتبرير تصرفات بعينها. ولعل من أكثر هذه المواقف بروزاً الموقف من توريث الأنثى. فعلى الرغم من أن النص الديني حدد نصيب الذكر كمثل نصيب الانثيين، وأن الأقارب يرثون في حالة عدم إنجاب الذكر، فإن ما وافانا به الاخباريون بيّن عكس هذا، بخاصة في العقود الماضية. فقد بينوا أنه من النادر أن التزم كبار الملاّك بهذا. وكان المتمول منهم يشتري لابنته حلياً وذهباً ومنقولات، ويعطيها مالاً تعويضاً لها عن ميراث الأرض. وكان منهم من يحرص على زواج ابنته الى شخص من الأسرة لكي لا تنتقل الأرض وملكيتها الى خارجها. وكان بعضهم يقسم أرضه وهو في قيد الحياة بين أبنائه الذكور، ولا يعطي الإناث الا القليل، وذلك يخالف في كل الأحوال قواعد الميراث كما حددها الشرع. واذا لم يقم الأباء بمثل هذه الترتيبات أثناء حياتهم، فإن الأبناء الذكور، بعد وفاة والدهم، غالباً ما كانوا يجبرون شقيقاتهم على التنازل عن نصيبهن من الأرض مقابل مبالغ من المال، أقل كثيراً من قيمتها الفعلية. وقد ذكر أحد الاخباريين من بني سويف، وآخر من قنا، أنه كانت تنشب صراعات بين الأخوة الذكور وبين أزواج شقيقاتهن، وحدثت في بعض الأحيان حالات طلاق بالنسبة الى الزوجة لانصياعها أو لتعاطفها مع أشقائها، كما ارتكبت جرائم قتل بين بعض الأسر، استمر بسببها الثأر بينها سنين.

وبالنسبة الى القرية المعاصرة، أسفرت المقابلات التي أجريت مع المبحوثين عن الاستخلاصات التالية:

أ ـ أن ٥٣,٥ بالمائة من إجمالي العينة أجابوا بأن الشرائح التي ينتمون اليها تلتزم

بقواعد الشرع في توريث البنت مقابل ٤٦,٥ بالمائة خالفوا هذه القواعد وجأوا الى أساليب أخرى.

ب ـ أن أكثر الشرائح التزاماً بقواعد الشرع شريحة الموظفين: ٨٣,٣ بالمائة، وأقل الشرائح التزاماً كبار الملاّك: ٢٩,٥ بالمائة.

ج ـ جاء التجار وصغار الحائزين بعد كبار الحائزين من حيث مخالفة الشرع في توريث البنت: ٤١,٥ بالمائة، و٤٥,٨ بالمائة على التوالي.

د ـ أن عمال الزراعة الأجراء وعمال الخدمات أجابوا بأنه ليس لديهم ما يخالفون الشرع من أجله.

هـ ـ عندما سألنا الشرائح المختلفة عن أكثر الشرائح خروجاً على القواعد الشرعية للميراث أجاب ٨٤,٧ بالمائة من اجمالي العينة (كاتجاهات) بأن أكثر الناس خروجاً على قواعد الشريعة عند توريث البنت هم كبار المّلاك. وقد أكد هذا الاتجاه العام كبار المّلاك أنفسهم إذ قال ٦٢,٥ بالمائة منهم بهذا. كما دعم هذا الاتجاه معظم الاخباريين بنسبة ٩٠ بالمائة من مجموعهم.

وأما عن أساليب التعامل مع قواعد الميراث التي حددها الدين فتراوحت بين الالتزام الشكلي بها، كترضية البنت ببعض الهدايا والمال والعقارات واستغلال أميتها من قبل الأخوة للتوقيع على بعض الأوراق، كتنازل عن النصيب من الميراث، أو الاعتراف بأنها باعت نصيبها. وكان من أبرز مبررات الانحياز إلى الذكور في الميراث ـ أكثر مما قدّره له الشرع ـ التفسير الخاص للنص الديني «المال والبنون زينة الحياة الدنيا». واستند بعضهم أثناء المقابلات لتبرير تصرفه في توريث البنات الى قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وأرزقوهم فيها وأكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾[22]. وعندما سألنا بعضهم هل أن النساء من السفهاء، قال بعضهم أليست النساء ناقصات عقلاً وديناً؟ وأن من خالف لا يرى أنه خالف، إذ يحسب هو ذاتياً القيمة الكلية للميراث ويعطي الأنثى ما يساوي نصيبها مالاً أو حلياً. وبذلك يرون أنهم قد التزموا بنص الدين.

يتبين لنا مما سبق أن واقع الدين ـ كما فهمه الناس في عينة الدراسة في الحياة اليومية للأسرة وعلاقاتها، له أبعاد وتضاريس. في بعض الحالات يكون الالتزام صارماً، وفي حالات أخرى يؤوّل النص لتفسير تصرّف ما بعد الاتيان به لإكسابه شرعية أمام الآخرين.

الملاحظة الثانية:

تتعلق بممارسة الشعائر الدينية. فقد تبينّ من الدراسات التي أُنجزت حول فترة ما قبل

---

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥.

الخمسينات أن الثقافة الشعبية في القرية تتغلغل فيها الأسانيد الدينية والقيم الأخلاقية المستمدة من التقاليد الاسلامية، وقد امتزجت أيضاً بالتقليد الأقدم، ولم يكن هناك انفصام واضح بين الدين والحياة اليومية. فكنت تلاحظ الشعائر والتقاليد الدينية في الزواج والميلاد والختان، كما كنت تلاحظ الحرص الجماعي على الصلاة والصيام، وهي أمور كانت تصون وحدة الجماعة القروية اجمالاً(٢٣). وبينت الدراسات التي أنجزت حول الخمسينات أن المظهر الجماعي لممارسات الصوم والصلاة خفّت حدتها وأن السلوك الديني اتجه أكثر نحو الممارسة الفردية، بمعنى أنه لم يعد مسؤولية الأسرة والجماعة التي ينتمي اليها الفرد، بل مسؤولية الفرد نفسه. وثمة شعائر كانت تمارس بشكل جماعي، بخاصة ممارسات الطرق الصوفية والموالد و «الحضرات» لتلاوة القرآن والأناشيد الدينية، انخفضت حالات حدوثها نتيجة لتفاعل عوامل كثيرة منها الإعلام، وتفتت الأسرة الممتدة، ووجود العمل المؤسسي الحكومي الذي يتعارض مع أداء الصلاة جماعة(٢٤). ولقد أوضحت بيانات دراستنا التي أجريناها أن الممارسات الجماعية الدينية انحسرت. ويرى الأكبر سناً أن الشبان أقل التزاماً بممارسة الصلاة الجماعية، بما في ذلك صلاة الجمعة وأن الالتزام بصيام شهر رمضان قد أصابه الضعف، بين هؤلاء الشبان، وإن بدت هذه الاجابة أقل حدة في الشرقية وقنا، حيث بينت العينة في قريتي هاتين المحافظتين أن غالبية الناس تحرص على صلاة الجماعة يوم الجمعة، وإن كان الناس يكتفون غالباً بالصلاة في المنازل في الأيام والمواقيت الأخرى.

وبينت الشرائح الاجتماعية المختلفة التي قابلناها أن بعض الممارسات الدينية لدى الأغنياء (كبار الملّاك والتجار) تأخذ بالمظهر أكثر من الجوهر، لتدعيم مكانتها الاجتماعية. وقال أحد الإخباريين إن الغني يود أن يعلم كل الناس في القرية أنه يواظب على الصلاة، وأنه يصوم رمضان، وأن المسبحة دوماً بيده. وهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم المثل الشعبي «يصلّي الفرض وينقب الأرض»(٢٥). أما الفقير فهو يقوم بممارساته في صمت ويصلي في أي مكان، في الحقل أو على حافة الترعة. وأوضح اخباري آخر «أنه مما يلفت النظر أن في قريتنا على الرغم من أن تعدادها لا يتجاوز الخمسة آلاف نسمة، ثمانية مساجد، في حين أن الفصول مكتظة بالتلاميذ، وأن احدى المدارس مهددة بالانهيار. وتتنافس الأسر الغنية على بناء المساجد، ليطلق على كل مسجد اسم كبير الأسرة (أغنى شخص فيها) ليتحدث الناس باسمه. وهذا أمر يعرف الناس أنه شكلي، وليس هدفه مرضاة الله.

وهناك ممارسات وشعائر دينية ترتبط بحوادث ومواقف أساسية في الحياة. ففي كل زواج لا بد من قراءة الفاتحة، وترتيل القرآن عند عقد القران، وقراءة القرآن عند الوفاة ولأيام. كل هذا ساعد من ناحية أخرى على الحفاظ على استمرارية الدين بين الناس. لقد

---

(٢٣) عمّار، التنشئة الإجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، ص ١٧٤.

(٢٤) غيث، القرية المتغيّرة، القيطون، محافظة الدقهلية: دراسة في علم الإجتماع القروي، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢٥) ومعناه أن يحرص على العبادات ويخرب المعاملات.

بيّن اخباري، «أنه رغم أميته فهو يحفظ معظم سور القرآن الكريم. ولأن عمره حوالى السبعين فقد ذكر أنه حضر ما يقرب من ألفي جنازة، وما يقرب من ألفين وخمسمائة احتفال عزاء، وما يقرب من خمسمائة حضرة، وحلقة ذكر، ولذلك حفظ معظم القرآن الكريم، وعدداً من الأناشيد والابتهالات الدينية».

وأوضح لنا أحد الاخباريين، وكان ناظراً لمدرسة القرية وبعد أن كان معلماً فيها، وهو يبلغ السابعة والستين من عمره: «أنك تجد في العبادات التي لا تكلف المرء شيئاً من المال كالصلاة والصوم، التزاماً قوياً، ويقل هذا الالتزام كلما اقتربت من المعاملات في الحياة اليومية، ومن مقاومة الظلم والفساد». وحاول التركيز على «أن بعض الطرق الدينية، الصوفية وغيرها، استبدلت جهادها في سبيل الله، وبخاصة الجهاد ضد الظلم والفساد، بممارسات رمزية، فتجدهم يحملون الأعلام والسيوف الخشبية، كرموز فقط». ومع هذا أكد أن مثل هذه الطرق تقوم بأدوار في التكافل الاجتماعي لمساعدة الفقراء واليتامى ودفن الموتى، وتشبع بعض حاجات الناس المادية إذ لا يجدون، لا من الحكومة ولا من الأفراد الأغنياء، مجهودات تساعد في اشباعها. كما أوضح أن الشخص الغني لا يساعد شخصاً محتاجاً في «السر»، ومن ثم تراه يحرص على أن يقدم تبرعه الى نقيب الطريقة وامام المسجد على رؤوس الأشهاد ليعلم سكان القرية بمسلكه.

ومما يلفت النظر اجابات العينة حول بعض الممارسات الدينية كالصلاة والصوم. فقد طرحنا على كل فرد سؤالاً حول من هم أقل الناس محافظة على الصلاة والصوم. تمثلت الاجابة الأولى لدى كبار الحائزين في أن الذين لا يحافظون على الصلاة والصوم أكثر من غيرهم في القرية، هم المتعلمون والموظفون عموماً (١٠ من كبار الحائزين من مجموع ١٢ حائزاً). أما زوجاتهم فكانت إجابتهن الأولى «الله أعلم»، والثانية «الذين لا يعرفون الدين». وكانت الاجابة الأولى لدى الموظفين (٩ من ١٢ حالة) أن عدم الالتزام بالصلاة والصوم ينتشر أكثر بين التجار ثم صغار الحائزين ثم كبار الحائزين. أما العمال الأجراء فقد أجابوا أن أكثر الناس بالنسبة الى عدم المحافظة على الصلاة والصوم هم متوسطو الحيازة وكبار الحائزين. وأما عمال الخدمات فأجابوا بأن أكثر الناس من حيث عدم المحافظة على الصلاة والصوم هم الموظفون ثم الأغنياء.

وعن يوم صلاة الجمعة، يرى معظم الناس أنه يوم غير عادي، إذ يحرص كبار السن ومتوسطوه على صلاة الجماعة في المسجد. ويصحب بعض الآباء ابناءهم (الذكور) للصلاة في المسجد. وثمة ملاحظات قدّمها بعض الاخباريين لا تخلو من دلالة:

أ ـ كثيراً ما تحدث مشاجرات بين خطيب يوم الجمعة وبعض من يعرفون الدين من المتعلمين والموظفين الذين بلغوا سن التقاعد. أما السبب في الخلافات والمشاجرات فيعود الى الأخطاء الدينية التي يقع فيها الخطيب وتكرار خطبة الجمعة التي تُقرأ من بعض الكتب استسهالاً من جانب الخطباء. وقد ذكر أحد الاخباريين أن خطيب المسجد أخبرهم أنه على

«قد فلوسهم» ـ يقصد وزارة الأوقاف. وحكى لي أحد الاخباريين من قرية العدوة بالشرقية أن عدداً كبيراً قاطع المسجد الذي يخطب فيه هذا الرجل يوم الجمعة. وفي احدى المناسبات لم يتجاوز الحضور عشرة أشخاص. كما أن من الأسباب الأخرى للشجار دعوة بعض الخطباء للمرشحين في الانتخابات، وتوجيه النقد الشديد الى سكان القرية واتهامهم بالانصراف عن الدين، مما اعتبروه خروجاً على التقاليد، وبخاصة أن هذا الخطيب ليس من القرية.

ب ـ يزاوج الناس أحياناً بين أمور دينهم ودنياهم داخل المسجد وأمامه، فتجد بعد الصلاة من يطالب المصلين بالتبرع للفقراء ومن يطالب بقراءة الفاتحة على روح أحد رجال القرية من الخيّرين، وتجد من يطالب بقراءة الفاتحة لكي ينصر الله شخصاً ما ظُلم من شخص آخر غالباً ما يكون من أصحاب الأرض. وتجد امرأة تُجلس صغيرها أمام المسجد عقب انتهاء صلاة الجمعة مضمدة قدميه برباط بسيط، وبين يديه قطع من الحلوى، يأخذ منها أول من «يفك هذا الرباط» وباقي المصلين، ويعتقد أهل الزريقات في محافظة قنا أن هذا يساعد الطفل على السير مبكراً، وشفائه من المرض وحمايته منه عندما يكبر.

ويوظف المسجد الآن لإشباع بعض حاجات الناس الأساسية، وإن كان هذا أقل في الريف منه في المدينة. ولكن في بعض المساجد في قرى الدراسة فصول لتقوية التلاميذ في دروسهم، وتقديم بعض الأدوية، وتعينّ جمعية تنمية المجتمع طبيباً بالأجر للكشف على الفقراء والمحتاجين.

ج ـ أن التردد على المسجد تخفّ حدّته في مواسم الحصاد وجني المحصول ويبرر معظم أفراد العينة هذا، بأن العمل عبادة وأن الدين لم يطلب من المسلم ترك العمل للصلاة. لقد تكررت هذه الملاحظة في ثلاث من القرى الأربع ولم تظهر في قرية شريف باشا في بني سويف.

ونجد اللافتات الدينية التي تأخذ نصوصاً بعينها من الدين، أو تتأثر بروحه كما فهمها الناس، في المحلات والبيوت وهي أكثر انتشاراً في الوجه القبلي منها في الوجه البحري، وأكثر انتشاراً لدى كبار السن منها في حالة الأشخاص الأصغر سناً. وتكاد تدور هذه اللافتات حول موضوعات رئيسية هي: تذكّر الخالق ورسوله، الرزق، وضرورة القناعة، والصبر، والخوف من الحسد. ومن أمثلتها التي تكررت في كل القرى بلا استثناء:

«الله جل جلاله، الله أكبر، لا إله إلا الله، صلّ على النبي، ولئن شكرتم لأزيدنكم، الصبر جميل، الصبر مفتاح الفرج، من كان رزقه على الله فلا يحزن، العين صابتني ورب العرش نجّاني».

وهناك لافتات علّق بعض الاخباريين على أصحابها بسخرية وتندّر، بخاصة اللافتات على أبواب المحلات: يقول إن أحد البدالين كتب على محله «بقالة الأمانة»، وهو أكبر الغشاشين في القرية، ويتجر بالسلع في السوق السوداء ويستغل المحتاجين الى سلعه. وبائع آخر كتب على محله «السماحة» وهو من أكثر الناس تضييقاً على سكان القرية ومطاردتهم عندما

يشترون منه بالنسيئة (شكك) لكي يسددوا ما عليهم. صحيح أن بعضهم يماطل وهو قادر، ولكن هناك من لا يستطيع تسديد ما عليه في المواعيد التي يحددها البائع أو التاجر.

الملاحظة الثالثة:

تتعلق بالممارسات الانتاجية والاقتصادية المتغيرة، إذ يكاد يكون الانتاج الزراعي بمعناه الأوسع الذي يشمل الانتاج النباتي والحيواني وتربية الدواجن، النشاط الأساسي الذي يصوغ معظم الممارسات الاقتصادية في القرية ويؤثر فيها. فهو يصوغ قسماً من الخدمات والتجارة - مستلزمات الانتاج وأدوات العمل وبيع الانتاج. وتأتي بعده مباشرة الخدمات الحكومية التي يلعب الموظفون الدور الأكبر فيها، ثم النشاط التجاري الذي يقوم أساساً على بيع المواد الغذائية والتموينية المختلفة.

وإذا شئنا أن نحلّل أهم الممارسات الاقتصادية المتصلة بالانتاج نجدها تتركز تقريباً في التعامل مع الأرض (صور الايجار المختلفة) والعمل، ومستلزمات الانتاج (البذور والكيميائيات)، وأدوات العمل (الآلات) والمنتوجات الزراعية في شكل محصولات. وعن بعض ما يتم خلال هذه الممارسات نشير الى ما يلي:

١ - رأى معظم المستأجرين في العينة، ومعظمهم من صغار الحائزين، أن كبار ملّاك الأرض الزراعية لا يلتزمون بالأمانة وكلمة الشرف عند تأجير أراضيهم ايجاراً غير رسمي (بالزراعة ومن الباطن وبالمشاركة). ويحدث خروجهم على قيم الدين في الايجار بالمشاركة أكثر من غيره من صور الايجار، فنجدهم يغالطون في الحسابات ويقسمون بالطلاق كذباً. ويتهم من يمارسون هذا النوع من الايجار المستأجرين بالكذب والأنانية. وبغضّ النظر عما اذا كان هؤلاء أو أولئك هم الأصوب، فإن ثمة ظاهرة حول وجود قدر من الاتهام بين الأطراف، لا يخلو من بعض الكذب. وبينّ معظم الاخباريين - وإن تفاوت عددهم بين القرى - في كل قرى الدراسة أن هناك ظواهر في عمليات الايجار لا يمكن انكارها، تتعارض مع القيم الدينية المنظمة للعلاقات بين المسلمين، وهي:

أ - التحايل من قبل بعض أصحاب الأرض لطرد المستأجرين منها. ويعتمد هذا التحايل على أساليب منها التزوير و «شهادة الزور».

ب - الطمع من قبل بعض الأطراف المختلفة، مما يذكي الأنانية وتفضيل الذات، ويهدر القناعة.

٢ - بالنسبة الى مستلزمات الانتاج، أجمع معظم أفراد العينة، وبخاصة كبار الملّاك - حالياً - وصغار الحائزين والعمال الأجراء، على أن تاريخ «الربا» في القرية ارتبط ببيع مستلزمات الانتاج كالبذور والكيميائيات. وصحيح أنه كان من بين هؤلاء المرابين أجانب ويهوداً، ولكن كان منهم تجار كبار وملّاك أرض زراعية كبار، كانوا يقرضون صغار الفلاحين بالربا، ويستغلون حاجاتهم الى مستلزمات الانتاج، وعلى الرغم من انحسار دور الأجانب في

هذه الممارسات، الا أنها ما تزال قائمة. ويبيّن أحد الاخباريين أنه غالباً ما يكون هناك شخص أو شخصان في القرية يحتكران الاتجار بمستلزمات الانتاج واقراض الفلاحين بفائدة مرتفعة، ويبرر هؤلاء هذا بأن البنوك الحكومية تفعل هذا، فلمَ لا يفعلون هم مثل البنوك؟

٣ ـ ولأن العمل اليدوي المأجور ما يزال يلعب الدور الأكبر في العمليات الانتاجية في الزراعة رغم الانتشار النسبي للآلات في زراعة القرية المصرية، فقد حاولنا توضيح بعض أبعاد الوعي الديني الممارس بشأنه. لقد أجمع معظم كبار الملاّك في كل قرى الدراسة وما يقرب من نصف صغار الحائزين، على أن العمال الأجراء «ليس لديهم ذمة ولا دين»، فهم يتلاعبون بحاجة أصحاب الأرض اليهم، وهم غالباً لا يتقنون العمل. وهذا منافٍ للدين والشرع. ومن ناحية أخرى بيّن معظم العمال الأجراء أن أصحاب الأرض سيطرت عليهم المادة والأنانية، فهم يغالطون في الأجر، ويحنثون بوعودهم واتفاقاتهم، ولا يدفعون «زكاة الزرع» للعمال والمحتاجين. . . قديماً كنت ترى أصحاب الأرض، بعد جني المحصول، يعطون العمال بعضاً منه كزكاة وإكرامية (بقشيش). . . . ويتركونهم يعيدون جرد الأرض في حالتي القطن والقمح، ليجمعوا ما بقي من محصول. وهذه العملية كانت تسمى «التصييف». أما الآن، فأصحاب الأرض لا يفعلون هذا. وقد أكد الاخباريون اختفاء هذه العملية، باستثناءات لا تذكر. وبيّن حوالى «ثلث العمال» في العينة أن أصحاب العمل هم الذين ينطبق عليهم المثل الشعبي «يصلّي الفرض وينقب (يخرب) الأرض». وكانت موافقة العمال على هذا أكبر في الوجه البحري منها في الوجه القبلي.

٤ ـ وبشأن تأجير الآلات، بيّن من يستخدمون الآلات من أصحاب الحيازات الصغيرة والكبيرة (حوالى ربع أصحاب الحيازات الصغيرة، ونصف أصحاب الحيازات الكبيرة)[٢٦] أنهم فريسة استغلال أصحاب الآلات، ومن العمال الذين يعملون عليها. فأصحاب الآلات يستخدمونها هم أولاً، ثم يغالون في أسعار ايجارها، ويكذبون ويقسمون بأنها متعطلة، وهي صالحة للعمل. أما العمال فهم يبالغون في الإكرامية، ولا يتقنون أعمالهم ومن ثم لا يراعون الله ولا الضمير في عملهم. لقد اتفق على هذه الاجابات من يستخدمون الآلات من أصحاب الأرض، والعمال، والاخباريين.

وبالنسبة الى بعض ممارسات التجار، فقد أجمع معظم أفراد العينة في كل الشرائح، وكذلك معظم الاخباريين، على أنهم أكثر الشرائح خروجاً على الدين، وتلاعباً ببعض أحكامه. وظهرت نشاطات تجارية مشروعة وغير مشروعة بعد التحولات الاقتصادية التي طرأت على القرية المصرية منذ تطبيق ما يعرف بسياسة الانفتاح الاقتصادي، والهجرة الى الأقطار العربية النفطية. فقد وجد في قرى البحث نشاطات لم تكن معروفة من قبل مثل: الاتجار في العملة في السوق السوداء، الاتجار في المخدرات والمسكرات، المبالغة في أسعار السلع الغذائية، بيع بعض السلع بالتقسيط بثلاثة أضعاف ثمنها الفعلي (وهو ما يشبه الربا)،

---

(٢٦) النصف الباقي يحوز هو آلاته ويؤجرها للغير، في حالة عدم حاجته اليها.

التزوير في بيع الأرض والتحايل والنصب على بائع الأرض ومشتريها. وهذه ظواهر لم تكن تعرفها القرى. وبيّن أحد الاخباريين أن أكثر الناس تحايلاً وخروجاً على تعاليم الدين هم التجار. وذكر اخباري آخر من قرية العدوة في محافظة الشرقية أن التجار هم أكثر الناس قسماً بالدين وبالطلاق زوراً وبهتاناً، وذكر أن التاجر يقول لك إن القسم بالطلاق الذي يأتي لي بقرشين أكثر، أفضل من ركنه - أي هجره وتركه وعدم القسم به - وعلى الجملة، تؤكد معظم آراء العينة وأقوالها حول تجار القرية ما أكده عبد الرحمن بن خلدون حول صنف من التجار عندما ذكر «أن التاجر مدفوع الى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح، لا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج، وهي عوارض هذه الحرفة. وهذه الأوصاف تفض من (الذكاء) والمروءة وتخدع فيها... وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم عمن كان منه سافل الطور، مخالفاً لشرار الباعة، أهل الغش والخلابة والخديعة والفجور في الايمان على البياعات والأثمان واقراراً وانكاراً، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة. وإلا فلا بد من تأثير المكايسة والمماحكة في مروءته، وفقدان ذلك فيهم بالجملة قليلاً»(٢٧).

وحول استطلاع علاقة الوعي الديني بالممارسات اليومية بالنسبة الى الموظفين في القرية، فإن ما يقرب من ثلثي أفراد العينة (من غير الموظفين) - وزادت النسبة عن الثلثين لدى التجار وكبار الحائزين ومتوسطي الحيازة، كما زادت النسبة في قريتي بيان (دمنهور) وشريف باشا (بني سويف) عن قرية العدوة (الشرقية) والزريقات (قنا) على الرغم من أن أكثر من ٩٠ بالمائة من موظفي القرى هم من أبناء القرى - أجمع هؤلاء على أن الموظفين من أكثر الناس تلاعباً بقيم الدين وأوامره ونواهيه. فمعظمهم لا يراعي الله ولا الضمير في أعماله، وهم الذين ابتدعوا المثل الشعبي «ارشوا تشفوا»، على الرغم من أن الحديث الشريف لعن الراشي والمرتشي. لكن حوالى نصف العينة برر الرشوة من قبل المتعامل مع الموظفين، بأنه لا حيلة لقضاء الحاجات الا باللجوء اليها. لقد لجأ الى الرشوة أفراد من كل الشرائح في كل القرى، وإن كانت النسبة أقل لدى العمال عن غيرهم (٢٠ بالمائة من عمال الزراعة وعمال الخدمات) لانحسار تعاملهم مع الموظفين، على نقيض الحائزين. وبيّن أكثر من ربع العينة بقليل (٣٨ مبحوثاً بنسبة ٢٦,٤ بالمائة من اجمالي العينة) أن أكثر الناس استخداماً للرشوة هم التجار، يليهم كبار الحائزين (٣١ مبحوثاً بنسبة ٢١,٥ بالمائة من إجمالي العينة) من حيث استخدام الرشوة. وأكد اخباريون من كل القرى وجود هذه الظاهرة لدى الموظفين الذين يتقاضون الرشوة جهاراً دون التزام بروح النص الذي يذهب معناه «الى التستر عند ارتكاب البلوى». وأجمع ما يقرب من ثلثي صغار الحائزين، وحوالى نصف كبار الحائزين، على أن الموظفين في الجمعية الزراعية وبنوك التسليف الزراعي، يتلاعبون بالحسابات ويزوّرون الأوراق الرسمية الخاصة بالقروض ومستلزمات الانتاج الزراعي.

---

(٢٧) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٤٨٠.

ومن مظاهر الوعي الديني المتغير بالممارسات الاقتصادية ما ورد في دراسات سابقة وما أدلى به المبحوثون حول بعض الأمور المهمة. لقد ذكر حامد عمّار أن بنك التسليف الزراعي الذي أنشىء عام ١٩٣٨ فشل في مساعدة الفلاحين على تأمين محصولاتهم، بسبب الربا الفاحش الذي كان يفرضه تجار المحصولات. فاضطر فرع البنك في القرية الى إقفال أبوابه. ومن بين مبررات هذا رفض التعامل مع البنك بالفائدة المحرمة دينياً بوصفها ربا. كما أن قطاعاً كبيراً لا في القرية وإنما في المجتمع المصري لم يقدم على التأمين على الحياة، لأنه إلى جانب تعامله بالفائدة المحرمة، يعدّ تحدياً للقضاء والقدر. ولم يعمل البنك بقدرته إلا بعد أن الزم التشريع الفلاح بأن يبيع الحكومة جزءاً من محصوله بعد الحرب العالمية الثانية(٢٨). ولقد أيد معظم الاخباريين في القرية رفض التعامل مع البنوك من هذا المنطلق، وإن كانوا لم ينكروا الربا بخاصة من التجار وكبار الملاّك. لكنهم أيدوا ارتفاع نسب من يتعاملون مع البنوك ومع التأمين على الحياة. وإن كانت هذه النسبة تكاد تتركز في شريحة الموظفين أكثر منها في غيرهم، وخصوصاً من لا يملك أرضاً. وإن بدت النسبة محدودة جداً بين الموظفين في قرية الزريقات بالنسبة الى سواها من قرى البحث، وبين العمال الأجراء. أما أصحاب الأرض فيتحايلون على الدين والقانون للتأمين على الماشية تحايلاً فيه كذب وتزوير للاتجار بمواد تغذية الماشية (الأعلاف). وبينّ ما يقرب من ٨٠ بالمائة من كبار الحائزين و ٦٠ بالمائة من صغار الحائزين أنهم يشتركون في التأمين على الماشية، ولم يروا في هذا خروجاً على الدين كأسلافهم، وبرروا هذا بأن رجال الدين أكدوا أن التعامل مع البنوك وشركات التأمين ليس محرماً.

الملاحظة الرابعة:

تشمل الوعي الديني والممارسات السياسية المتغيرة. يعتقد كثير من القرويين بـ «سلطة الدين» وقدرته على أداء الحاجات وتيسير الأمور. وبوسع من يتابع حياة القرويين اليومية، ملاحظة توظيفات اجتماعية للدين ونصوصه في ممارسات القروي السياسية وبخاصة علاقته برموز السلطة والقوة، وفي مواقف كثيرة، يعتقد القروي أنه قليل الحيلة بشأنها. ففي العقود الماضية من حياة القرية، كنت تجد صنوفاً من الدعاء للأبناء عند الذهاب إلى «التجنيد» و«التقدم الى الوظائف» و«أعمال الامتحانات التعليمية»، و«عند وجود قضايا أمام المحاكم»، و«للبنت وللزوجة عندما تأتيها آلام الوضع وفي حالة الأمراض». وكنت ترى وجوداً واضحاً لكثير من سور القرآن الكريم وآيات من هذه السور، وكان أكثرها شيوعاً في القرى آيات من سورة الاخلاص، وسورة يس، وسورة النصر. وكان بعض الأجداد والآباء وبعض المعمرين من ذوي التقوى والصلاح من سكان القرية يمارسون ما يسمى «الرؤية» لاستطلاع ما اذا كانت نتائج عمل ما ستكون خيراً ونفعاً للشخص الذي وُهب الرؤية. يقوم الشخص الذي يمارسها في الليلة السابقة على ظهور نتيجة «ما يودون معرفة نتيجته»، بالصلاة

---

(٢٨) عمّار، التنشئة الإجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، ص ١٨٢.

وقراءة سور من القرآن الكريم قبل نومه، وخصوصاً من سور يس، والبقرة، والفلق، والنبأ، والملك. ومع أن مثل هذه الممارسات قد انحسر نسبياً كما بيّن الاخباريون، الا أنه ما يزال عدد من كبار السن يعتقد بها ويمارسها.

وأكد الاخباريون أن الغالبية الكبرى من أئمة المساجد في القرى «يدعون للحاكم بالصحة ويطلبون توفيق الله له ويبررون بعض تصرفات الحكومات». وكثيراً ما استخدمت المساجد للدعاء للمرشحين في الانتخابات، وما يزال هذا سارياً في القرى. ويحرص بعض ذوي السلطة (العمدة، وشيخ البلد، ورئيس الجمعية الزراعية، وبعض الأغنياء) على مجيء أحد مقرئي القرآن الى بيوتهم لقراءة ما تيسر من القرآن الكريم. ويرى معظم الاخباريين، وأكثر من نصف العينة، أن هؤلاء يعتبرون ذلك دعماً لمكانتهم الاجتماعية، والتماساً لرضا أهل القرية عنهم وارتباطهم بهم.

هذا، وحاولت بعض الأعمال الأدبية والفنية تصوير توظيف حائزي السلطة والقوة في القرية، الرموز الدينية، لتدعيم سلطتهم، وتبرير تصرفاتهم. ومع أن هذه الأعمال قد تبتعد عن الواقع نوعاً ما، إلا أن ما رصدته يؤكد الوجود والدلالة الواقعية لهذا التوظيف. ففي قصة «الأرض» لعبد الرحمن الشرقاوي تجسيد واضح لهذا التوظيف والتبرير. وفي فيلم «الزوجة الثانية» خروج من قبل العمدة على قواعد الشرع في التطليق والتزويج، وكان رجل الدين في القرية من المبررين المطالبين بطاعة العمدة باعتباره من أولي الأمر(٢٩).

ولقد بيّن حامد عمار في دراسته الشهيرة حول «قرية سلوا في محافظة أسوان» التي جمعت بياناتها قبل عام ١٩٥٢، أنه رغم أن الاسلام يقضي بالمساواة بين المسلمين، إلا أن أهل قريته يعتبرون «الأشراف» (وهم ممن يتميزون بأن نسبهم يرجع الى النبي (ص) أهل بركة ويتمتعون بفرص أكبر من المغفرة من الآخرين(٣٠).

ولقد أجاب (٧٤ مبحوثاً بنسبة ٥١,٢ بالمائة) من إجمالي العينة أن الحكومات توظف رجال الدين في المساجد والإعلام لتبرير تصرفاتها. ويحرص الإعلام على نقل الاحتفالات الدينية والصلوات التي تشارك فيها رموز السلطة. وكان أكثر المجيبين بهذا الموظفون بنسبة ٩٥,٨ بالمائة ثم التجار ٧٠,٨ بالمائة، ثم صغار الحائزين بنسبة ٦٦,٦ بالمائة، فكبار الحائزين، ٤١,٦ بالمائة، ثم عمال الخدمات (المحتكون بالموظفين والمتفاعلون معهم) ٢٥ بالمائة، وأخيراً عمال الزراعة (حالتان فقط) بنسبة ٨,٣ بالمائة فقط. ومما هو جدير بالملاحظة

---

(٢٩) أنظر: عبد الرحمن الشرقاوي، رواية الأرض، وفيلم «الزوجة الثانية» من تمثيل سعاد حسني وشكري سرحان وصلاح منصور وسناء جميل، الذي أجبر فيه العمدة، أحد عمال الزراعة الفقراء، على تطليق زوجته، ليتزوجها العمدة، لينجب منها. ولم يحترم قواعد الطلاق ولا موافقة العروس قبل عقد القران ولا فترة العدّة. وأياً كانت التحفظات على تصوير الفيلم للواقع فهو يقدّم نموذجاً للخروج على قواعد الدين، مقابل إشباع حاجة شخصية دنيوية.

(٣٠) عمّار، المصدر نفسه، ص ١٧١.

أن هذه النسبة كانت أعلى في قرى الوجه البحري اجمالاً منها في قرى الوجه القبلي[٣١].

وهناك أنماط سلوكية أخرى مهمة في نظرنا لأنها تساهم في فهم التوظيف السياسي للدين في الحياة اليومية لساكني القرية المصرية. سنركز من بينها على مثالين، يتعلق الأول بظاهرة النذور التي ما تزال قائمة في المناطق الشعبية الحضرية، وفي القرى المصرية. وأما الثاني، فيحاول أن يلقي ضوءاً على ظاهرة إرسال الرسائل الى أضرحة الأولياء، والتي سبق أن سجلها وحللها سيد عويس في عمل ذائع الصيت من أعماله. ولقد سألنا حالات عينتنا عن الظاهرتين، فوجدنا اجابات تدلل على ظاهرة النذور المنتشرة بين قطاعات كبيرة في قرى البحث، وإن كانت أكثر انتشاراً في الوجه القبلي منها في الوجه البحري، وبين العمال وصغار الحائزين أكثر منها في سائر الشرائح الاجتماعية، وإن كادت تصل الى حد الندرة لدى الموظفين، باستثناء حالة واحدة، قادها عدم الانجاب الى الأولياء والأضرحة. أما ظاهرة ارسال الرسائل فلم يجب أحد من القرى بأنه يعرف عنها شيئاً، وربما يرجع هذا الى أن من يسلك هذا السلوك لا يخبر الآخرين به، ويعتبره من الأسرار الشخصية.

بالنسبة الى الظاهرتين ـ النذور وارسال الرسائل ـ فهما تعنيان من الناحية القيمية الايمانية وجود اعتقاد بدور الأولياء كوسطاء بين العبد وخالقه من ناحية وكقوة لنصرة الأضعف نسبياً في موقف ما، من ناحية أخرى. كما تعنيان من الناحية الوجودية أن المرء يتوجه بمطلبه الى كل قوي عادل منصف. فما يشيع عن الأولياء من «كرامات وبركات» يحمل في بعض مضامينه قوة هؤلاء الأولياء على قهر ما لا يقهره المواطن العادي، كالمرض، وأصحاب النفوذ من الطغاة والظلمة. وهذا يعني ارتباط تحقيق الحقوق بالقوة، إن مباشرة، أو غير مباشرة. وتعني هاتان الظاهرتان، من منظور الخبرة الشخصية والجماعية الشائعة، أن من يلجأ الى الأولياء لا يثق ـ نسبياً ـ بقدرة الظروف الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية، على انجاز بعض المرامي والأهداف[٣٢]. على أن الملفت للنظر ذلك التزايد النسبي، كما أشار بعض الاخباريين، في ظاهرة الأولياء الأحياء التي يُستَغَلّ فيها «وجدان القروي العامي» في احلال الولي الحيّ محل المتوفى، لفرض القوة والتأثير في وعيه، واستغلاله بصور شتى. وهي ظاهرة يعني تزايدها وجود وعي ديني خاص تختلط فيه الحقائق الدينية بالرؤى الذاتية الانسانية، واعادة بعث بعض التقليد القديم الذي يعود، ربما، الى العصور الفرعونية، حين كان الملك إلهاً، تمتزج سلطته الدينية بالدنيوية، وكان الكهنة، يمارسون أدواراً مشابهة، اعتماداً على اعتبارهم امتداداً دينياً ودنيوياً للملك الإله.

وثمة مسألتان أخريان مرتبطتان بهاتين الظاهرتين، تتعلق الأولى بوجود تخصص خلعه

---

(٣١) لنا وقفة تحليلية تالية حول التوظيف السياسي للدين في المؤسسات الحكومية، كالمسجد والإعلام الرسمي.

(٣٢) حسن الخولي، الريف والمدينة في مجتمعات العالم الثالث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ١٤٠ ـ ١٤٣.

الناس على الأولياء. فهذا متخصص في الطب، والثاني في الخصومات والصراعات بين الناس كما بين سيد عويس في دراساته[33]. وتتمثل الثانية في علاقة «النذر» شكلاً بـ «الرشوة»، فتقديم الأموال والأطعمة والشموع. . . الخ الى الأضرحة قد يتخذ شكل الرشوة. وإن توزيع بعض ما يقدم الى الأضرحة على الفقراء والمحتاجين، وصيانة مبنى الضريح يعني أن النذر في بعض حالاته وسيلة غير مباشرة، وربما غير منظورة للوهلة الأولى، لتحقيق قدر من التكافل الاجتماعي، وإعادة التوزيع ولو الموقت بين الناس. كما أنه يوظف في حالات ثانية للتكسب من قبل بعض ذوي الصلة بالأضرحة، وللسيطرة على الناس ذوي الوعي المؤاتي لهذا. ويمكن للمرء افتراض أن هذا التوظيف الملموس، من قبل الناس والمرتبطين بالأضرحة، يمكن أن يكون صورة مصغرة لبعض أفكار ومرامي توظيف الوعي الديني لدى الناس، على مستوى السلطات السياسية، وهو توظيف أتصور أن كلاً من التراثي والعلماني والعقلاني المستنير لا يرضى به.

ثالثاً: مصادر تأسيس الوعي الديني المتغير وتشكيله

هناك عدة مصادر تاريخية على الرغم مما اعتراها من تغير، ما تزال تلعب دوراً في تأسيس الوعي الديني وتشكيله في القرية المصرية. وهناك مصادر احتلت مكانة مصادر أخرى كانت قائمة، بفعل غزو المجتمع السياسي الحكومي المجتمع المدني. واذا كان من بين هذه المصادر مجتمعة الأسرة والمسجد والكتّاب والمدرسة والاعلام الحكومي الرسمي والحياة اليومية نفسها، فإن أهمها من الناحية التاريخية الأسرة والكتّاب والمسجد، وفي الفترات الحديثة والمعاصرة المدرسة والإعلام، وبخاصة المسموع كالاذاعة والمرئي كالتليفزيون. وسوف نشير الى الملامح العامة للدور النسبي لكل منها، والتوجه العام لمضمون ما يؤسس به الوعي الديني في القرية المصرية.

١ ـ العائلة القروية المتغيرة والوعي الديني المتغير

طرأت على العائلة القروية تغيرات في الحجم والعلاقات والأدوار، بفعل التغيرات المختلفة التي طرأت على القرية المصرية والمجتمع المصري. فمن حيث الحجم، تشير الدراسات المتاحة الى اتجاه هذا الحجم الى الصغر والانكماش. فبعد أن كان متوسط حجم الأسرة في عام ١٩٥٢، ٥,٧ أشخاص، أصبح في عام ١٩٨٠، ٥,٥ أشخاص[34]. وإذا كانت التغيرات الكمية مهمة، فهي لا تشير الى التغيرات الكيفية التي طرأت على الأسرة

---

(٣٣) سيد عويس: الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١)، ومن ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي (القاهرة: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، ١٩٦٥).

(٣٤) المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، مجلد الأسرة، ص ١٥، الجدول رقم (٥).

الممتدة التي كانت تعيش في دار واحدة (الدوار) تجمع أعضاءها سوياً، إذ تتجه الآن من خلال الأسرة الى التفتت وحدات أسرية بسيطة (نووية). لقد أوضح الاخباريون أن معظم من سافروا الى البلدان العربية (وهم كثيرون) ومن عملوا في وظائف حكومية، ومن يعملون في المدن المجاورة، استقلوا بحياتهم الأسرية، وكوّنوا أسراً بسيطة.

وما يهم التركيز عليه بشأن تأثير التغيرات التي أصابت الأسرة على دور هذه الأسرة في تشكيل الوعي الديني، ما يرتبط بعدد من الأبعاد التي كانت مؤثرة في تشكيل هذا الوعي:

أ ـ قلل التغير الى الأسرة البسيطة تفاعل الأحفاد مع الأجداد الذين كانوا يقومون بدور في تعليم الطفل قواعد الدين، كما حرموا من حكايات الجدة التي كان من بينها القصص الدينية. ولم يؤثر هذا في تشكيل الوعي الديني فقط، بل في نقل عناصر الثقافة الشعبية بكل ما فيها وما لها وما عليها الى الأجيال الجديدة.

ب ـ قللت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في القرية من الاحتفالات الدينية التي كانت تقوم بها الأسرة، وهي احتفالات كانت تنقل الى الأطفال الكثير من النصوص والأفكار والقيم الدينية. وبعد أن كانت هذه الاحتفالات جماعية وتدور في منزل الأسرة، تحولت الى الفردية والى أماكن خارج «المنزل» كدور المناسبات والمساجد. لقد رصدت بعض الدراسات السابقة هذا التغير وأوضحت أن أسراً كثيرة توقفت عن إقامة حلقات الذكر و«الحضرة»(٣٥) وغيرها(٣٦). لقد كان بعض أسر متوسطي كبار الحائزين والموظفين والتجار يحرص على «ترتيب» مقرىء للقرآن يومياً لمنزل الأسرة، لتلاوة ما تيسر من القرآن الكريم، فكان هذا يساعد في تحفيظ الأبناء وأبناء الجيران القرآن الكريم. وقد استبدلت هذه العادة باستخدام الشرائط المسجلة التي لا تجذب الأطفال كثيراً، بسبب وجود اغراءات أخرى. وأوضح الاخباريون أنه على الرغم من أن هذه الاحتفالات كانت تحفل بالمبالغة والمظهرية لاستعراض ثروة الأسرة وجاهها وكرمها ـ مما يدعم مكانتها ـ فقد كان لها دور كمصدر لمعلومات الأجيال الجديدة حول بعض أبعاد الدين وأركانه وأسسه.

ج ـ صاحب التغيرات الاقتصادية وانحسار فرص العمل في القرية وارتفاع الأسعار والتغير في مطالب الأسرة ونمطها الاستهلاكي، ممارسات عدة واكبها غياب الأب عن الأسرة ساعات أطول في العمل في القرية أو في المدن المجاورة، أو الغياب شهوراً وسنوات بسبب السفر إلى الأقطار العربية النفطية. وكان لغياب الأباء دوره السلبي في اكساب الأطفال المعرفة والعادات الدينية. فالأب غالباً ما كان يصطحب الابن الى المسجد والى مجالس كبار السن، فكان يتعلم هكذا الكثير من أمور الدين. لقد وافق أكثر من ٩٦ بالمائة من إجمالي العينة على تأثير غياب الأب عن الأسرة في عادات الطفل وسلوكه الدينيين، بل وانضباطه

(٣٥) إحتفالات كان يقرأ فيها القرآن والأناشيد الدينية.

(٣٦) عمّار، التنشئة الإجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، ص ١٨٤، وغيث، القرية المتغيرة، القيطون، محافظة الدقهلية: دراسة في علم الإجتماع القروي، ص ٢٤٨.

بصفة عامة. ولم نجد فروقاً تذكر بين الشرائح الاجتماعية في هذا الصدد، وإن كان أكثر الآباء بعداً عن الأسرة بسبب العمل والسفر إلى الخارج هم عمال الزراعة وصغار الحائزين والموظفون.

٢ ـ كُتّاب القرية

أفضى تغلغل المؤسسات الحكومية في مجتمع القرية، الى محاصرة كثير من مؤسسات المجتمع المدني التي كانت تقوم بأدوار بارزة في اشباع حاجات القرويين وإعدادهم للفعل الاجتماعي. ولعل من المؤسسات التي تأثرت بهذا الدور «كُتّاب القرية». فحين كانت المدارس عزيزة الوجود في القرى، ورغبة في تعليم الأبناء قواعد الدين، كان الكُتّاب يقوم بدور مهم في هذا المجال. ويندر أن نجد من الأجيال القديمة وبخاصة من الميسورين ومتوسطي الأحوال الاقتصادية، من لم يمرّ على كتّاب القرية. وكان تشكيل وعي الطفل بالدين من خلال «شيخ الكتّاب» أو «سيّدنا» ـ كما كان يطلق عليه ـ يتوقف على الخصائص الشخصية لهذا الشيخ، والذي كان يعلّم الأطفال أموراً بعيدة عن الدين. لقد بيّن طه حسين في رواية «الأيام» وفي أجزائها المتتابعة، دور رجال الدين في القرية ومنهم «شيخ الكتّاب والعريف، أي مساعد الشيخ»، في تلقين الأطفال قواعد الدين وتحفيظهم سور القرآن، وأحياناً تفسير بعض الآيات تفسيراً خاطئاً[٣٧]. لقد توارى الكتّاب بدوره وتقاليده وما يحمله في ذاكرة كثير من أبناء القرية، من ذكريات فيها الجد والقسوة والفكاهة أحياناً، لتحتل المدرسة مكانه، ولكنها في تعليم الدين وبعض قواعد اللغة العربية تحديداً، مقصرة عنه. لقد أيد هذا كبار الحائزين (٧٠ بالمائة)، وصغار الحائزين (٦٠ بالمائة)، وعمال الزراعة (٣٠ بالمائة) والتجار (٢٠ بالمائة). ورفض هذه المقارنة وغيرها لمصلحة المدرسة، الموظفون (٨٠ بالمائة) وعمال الخدمات (٤٠ بالمائة) وكان تقدير قيمة الكتّاب في قرى الوجه القبلي والشرقية، أعلى منه في قرية بيبان في البحيرة.

٣ ـ مسجد القرية

لعب المسجد وما يزال دوراً مهماً في تشكيل الوعي الديني في القرية المصرية، بل وفي غيرها من قطاعات المجتمع المصري والعربي. فتصميم بناء المسجد والاتساع النسبي، والتنظيم، وموقع المنبر ومكانه، ورؤية المصلين بعضهم بعضاً، ومنهجية الصلاة ـ كل هذا جعل المسجد اطاراً للتفاعل الانساني، والتعلم الديني. فالمنبر يمتد حتى يخال لك أنه يحتضن كل صفوف المصلين، وخطيب المسجد عندما يقف حافياً بالطبع يكون أقرب للمصلين وجدانياً من الخطباء في الاحتفالات المختلفة، الذين يتحدثون وهم جلوس على مقاعد و «منصات» ترفعهم فوق رؤوس الحاضرين، وتفصلهم عنهم. هذا الاطار، وقبله المضامين

---

(٣٧) طه حسين، الأيام، ط ٤٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٨ ـ ٣٥.

الدينية التي تقدم الى الناس، ساعدت لكي يكون المسجد ويظل منطقة جذب هائلة لتشكيل الوعي بالدين.

ولقد أتى وقت، على الرغم من استمرار الناس في الصلاة في المسجد[٣٨]، وهن فيه دور المسجد في التعليم الديني. ومن حصاد الكتابات المتاحة وما أدلى به بعض الاخباريين وأفراد العينة أمكن رصد الأسباب التالية لتقلص دور المسجد:

١ ـ جعل اشراف الحكومة على المساجد بعض خطباء المساجد وبعض الأئمة يبررون تصرفات السلطة، والدعاء للحاكم، وترتيب خطب للمناسبات السياسية المختلفة التي تريد الحكومة الاحتفال بها.

٢ ـ أوجد تواضع المستوى العلمي لدى بعض خطباء مساجد القرى، معارضة لهم من بعض أهالي القرية من المتعلمين والمتفقهين في أمور الدين. فقد ذكر إخباريو قرية العدوة في الشرقية أن المصلين كادوا أن يهجروا أحد المساجد الى آخر، بسبب ضعف مستوى الخطيب العلمي وفظاظته في التعامل مع المصلين.

٣ ـ قيام بعض الخطباء وأئمة المساجد في القرى، بتصرفات تتعارض مع القيم الدينية، وقيم القرية المصرية. لقد سجل حامد عمار في دراسة تضاؤل سلطة «حفظة القرآن ورجال الدين» وانتقاد سلوكهم من قبل بعض أهل القرية ومن تعلموا في المدن[٣٩]. كما سجل طه حسين في رواية «الأيام» كيف أن مقرىء قريته رفض صعود شاب أزهري (متعلم بالأزهر) الى منبر المسجد ليخطب في الناس يوم الجمعة. وقال الشيخ للناس، «من كان منكم حريصاً على ألا تبطل صلاته فليتبعني»[٤٠]. وكانت خشية شيخ المسجد من مقارنة المصلين بينه وبين الفتى الأزهري، تلك المقارنة، التي قد يفقد بسببها بعضاً من هيبته.

٤ ـ تبرير بعض رجال الدين في القرية تصرفات حائزي القوة، بل إقامة علاقات اقتصادية وتجارية معهم.

٥ ـ انحسار دور المسجد بالصلاة فقط دون مناقشة أمور القرويين إلا في حدود ما تسمح به السلطة.

ولهذا رأى كثير من أفراد العينة (٦٥ بالمائة) ومعظم الاخباريين (٨٠ بالمائة)، أن الاخوان المسلمين والتيارات الدينية أعادت الى المساجد الكثير من أدوارها. فهي تقدم الى جانب اداء الصلوات، خدمات بأثمان رمزية في مجالي التعليم والعلاج، مما جعل المسجد يعود

---

(٣٨) بيّن بعض الإخباريين أن بعض القرويين كانوا يذهبون إلى المسجد للوضوء والإغتسال لعدم وجود مياه نقيّة في بيوتهم، فكان المسجد يشبع الحاجة إلى النظافة، إلى جانب الحاجة إلى الصلاة.

(٣٩) عمّار، التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية: سلوا محافظة أسوان، ص ١٨٤.

(٤٠) حسين، الأيام، ج ١، ص ٨٣.

منطقة جذب لسكان القرية. فهو يعلمهم أمور دينهم، ويساعدهم في اشباع بعض الحاجات الدنيوية. فضلاً عن أن بعض الخطباء والمعلمين الذين يقدمون الى الناس معلومات دينية بعد صلاة العصر والعشاء، يقولون ما لا يقوله «الخطيب الحكومي»، فهم يعلّمون الناس أمور دينهم، ويتناقشون معهم في أمور دنياهم.

٤ ـ مدرسة القرية

تركّز استخلاصنا العلمي في أن دور المدرسة في التعليم الديني مجرد دور انتقائي، تجزيئي، وشكلي، ولذا فتأثير المدرسة في الوعي الديني آني وباهت. إن هذا الاستخلاص كان حصاد اجابات العينة والاخباريين حول التعليم الديني المدرسي. ولعل في الأمثلة التالية من بعض النتائج ما يدلل على هذا:

أ ـ لا يختار المقرر الديني المدرسي النصوص الملائمة لأعمار التلاميذ. أجاب بهذا الموظفون (٨٠ بالمائة)، والتجار (٥٠ بالمائة)، ومتوسطو الحيازة (٢٠ بالمائة).

ب ـ لا يهتم المعلمون بتبسيط المعاني والشرح الملائم للتلاميذ، ومن ثم تجد الأطفال يحفظون بعض سور القرآن، وما ان تنتهي الدراسة حتى ينسوها تماماً... أجاب بهذا الموظفون (بنسبة ٧٠ بالمائة)، وكبار الملاّك (٦٠ بالمائة)، والتجار (٤٠ بالمائة) وأجاب العمال بوجود صعوبة في فهم التلاميذ للنصوص (٣٠ بالمائة).

ح ـ لا توجد امتحانات دقيقة (وإنما شكلية) في المقررات الدينية مما يجعل التلاميذ لا يأخذونها مأخذ الجد.

د ـ أشار اخباريان الى أنه يبدو لهما أن الوزارة (وزارة التربية والتعليم) تخشى من تعليم الأطفال قواعد الدين كما يجب فتعقّد لهم الأمور، وتكتفي بحفظ بعض سور القرآن دون ربط مضمونها بالواقع الذي يعيشه التلميذ.

٥ ـ الإعلام وتشكيل الوعي الديني: شيخان ومتفرنج

كانت المصادر الاعلامية التي يتعامل معها أهل القرية أكثر من غيرها (باعتبار خصائص القرويين التعليمية وظروف عملهم في الحقول) بحسب ترتيبها اذاعة القرآن الكريم، والقرآن والأحاديث الدينية في محطات الإذاعة الأخرى، وأشرطة التسجيل، ثم التليفزيون. وكانت أسماء الشخصيات التي تتحدث في الأمور الدينية الأكثر انتشاراً هي الشيخ كشك، والشيخ الشعراوي، ومصطفى محمود. وفي تقديرنا الراهن (الذي جاهدنا لاختصار مادته) سنعرض لموقف عينة الدراسة والاخباريين من هذه الأسماء:

١ ـ كان الشيخ كشك أكثر قبولاً في قرى الوجه القبلي منه في الوجه البحري وفي قرية بيبان (البحيرة) منه في غيرها باعتباره من أبناء محافظة البحيرة، وبين شرائح العمال وصغار الحائزين، وبعض التجار.

٢ ـ وكان مصطفى محمود أقل الأسماء من حيث الحرص على مشاهدته والاستماع اليه.

٣ ـ وكان أكثر الناس حرصاً على متابعة الشيخ الشعراوي في التليفزيون المتعلمون بصفة عامة، وبخاصة الموظفون ثم الحائزون، كبارهم وصغارهم.

كانت أهم الأسباب التي جعلت من الشيخ كشك أكثر الناس قبولاً بين القرويين:

أ ـ أنه مجاهد اسلامي، فقد سجن واعتقل في عصور مختلفة.

ب ـ أنه يتحدث عن السلطة بجرأة شديدة ولا يخشى في الحق شيئاً.

ج ـ أنه متفقه في الدين، ويناقش الناس في أمور دنياهم.

د ـ أنه يتحدث لغة مفهومة من الغالبية، ويشارك الناس معه في الحوار من خلال توجيه أسئلة اليهم.

هـ ـ أنه لم يتاجر بعلمه ودينه مقابل المال أو مناصب حكومية.

وصلت تكرارات هذه الأسباب جميعاً بحسب ترتيبها المذكور ما بين ٧٠ ـ ١١٨ تكراراً. وكانت هذه الأسباب أكثر انتشاراً كما أشرنا بين الأميين وأشباه المتعلمين، وفي شرائح عمال الزراعة وعمال الخدمات وصغار الحائزين منها في سواهم.

وهناك شبه اجماع على أن وضع الشيخ الشعراوي لديهم قد تغير بعد دخوله الوزارة. أما أسباب حصوله على المرتبة الثانية بين أفراد العينة، فهي بحسب ترتيبها على النحو التالي:

١ ـ أنه شارك في الحكم، وكان يجب أن يرفض ذلك.

٢ ـ أنه غيّر ملبسه عندما سافر الى الخارج وتخلى عن زيّه الديني.

٣ ـ أنه لا يتحدث في أمور الدين والدنيا، ويهتم بأشياء مهمة، لكنها مجردة وبعيدة عن حياة الناس اليومية، وأحياناً تستعصي لغته على فهم العامة.

٤ ـ أجمع معظم أفراد العينة على أنه «عالم كبير» ولكنه لا يقول في التلفزيون كل ما عنده، ومن ثم ففائدته محدودة.

وأما مصطفى محمود فقد أجمع ما يقرب من ٩٠ بالمائة من العينة على أنه لا يتحدث في الدين، وإنما يوجه الشباب الى بلدان أخرى، وعلماء أجانب، ويعتمد على الأفلام المسجلة في برامج أخرى كعالم البحار وعالم الحيوان وبعض البرامج العلمية والطبية. وأن زيه (ملبسه) يضع حاجزاً بينه وبين المشاهدين. ولأنه يفتقد الكثير من الخصائص العلمية لدى الشيخين المذكورين، فهو أقلهما حضوراً بين سكان القرية.

وتؤكد اجابات أفراد العينة حول أبعاد أخرى لدور الاعلام الرسمي في التعليم الديني، أنه إعلام يساير السلطة، ويتعامل مع الدين تعاملاً شكلياً، ومعظم من يتحدثون في

التلفزيون من المتفرنجين، وموظفون يبحثون عن الشهرة. وقد استثنت العينة من المتحدثين في الاذاعة والتلفزيون الشيخ سيد طنطاوي، ورأوا أنه شخص عالم هادىء منطقي متواضع في حديثه وكلامه.

رابعاً: أهم الاستخلاصات حول أشكال الوعي الديني وأوضاعه في حياة القرويين اليومية

الاستخلاصات التالية، في حدود عينتنا، فرضيات علمية بحاجة الى مزيد من الاختبار والتثبت العلميين، من خلال قرى وعينات أخرى.

الاستخلاص الأول:

تبين من النتائج التي عرضت في الصفحات السابقة، أن الوعي الديني قائم وموجود في كثير من جوانب حياة القرويين اليومية، وفي كثير من العلاقات الاجتماعية بين القرويين من ناحية، وبين العوالم المحيطة بهم من ناحية أخرى. على أن هذا الوجود تفاوت بين علاقة وأخرى، وبين موقف وآخر من مواقف الحياة اليومية. ففي العلاقات والمواقف الأسرية، كان هناك التزام صارم بقواعد الزواج، في حين أن هذا الالتزام خفّت حدته في حالة توريث البنت. وفي مواقف ممارسة الشعائر الدينية، كان هناك إلتزام واضح وعميق بالعبادات، في حين تغيرت ممارسة الاحتفالات الدينية من الجماعية الى الفردية، وانحسرت الممارسات التي كانت تتم داخل المنازل كالاحتفالات وحلقات الذكر ووجود مقرىء لتلاوة القرآن يومياً في عدد غير قليل من منازل القرية. وأما في المواقف والممارسات الاقتصادية اليومية، فقد تلون الوعي الديني بمصالح الشرائح الطبقية المختلفة. وكان هذا التلون أكثر وضوحاً لدى شريحة التجار، وجاء بعدهم كبار الحائزين. وأكد الاخباريون على وجود نشاطات جديدة لم تكن قائمة من قبل، على الأقل بكمّها الحالي، مثل السوق السوداء في بعض السلع الغذائية ومستلزمات الانتاج والاتجار بالعملة، والمبالغة في تسعير بعض السلع، وفي تأجير الأرض الزراعية من الباطن وبالمشاركة، وفي تزوير بعض الوثائق حول الايجار. واتضح تلون الوعي الديني بصورة واضحة بالقيم والغايات السياسية، إذ توظّف المساجد والاعلام الرسمي لتدعيم الايديولوجيا الرسمية للدولة.

الاستخلاص الثاني:

على الرغم من التفاعل بين الدين والثقافة الشعبية هناك بعض التناقضات، في المعاملات وليس في العبادات. فالعبادات هي جوهر العلاقة بين الفرد وربه، في حين تأثر وعي البشر بالمعاملات بمصالحهم وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية. ومع أننا لم نقرأ مثلاً شعبياً (في حدود علمنا) عارض نصاً قرآنياً حول العبادات، فقد وجدنا أمثالاً شعبية عارضت

أحاديث نبوية حول المعاملات بين البشر. وربما يرجع الالتزام بالنصوص القرآنية حول العبادات الى مصدرها المقدس، والى ما تحويه من تيسيرات على البشر، كل حسب ظروفه ومصالحه. فالصلاة من الممكن تأديتها في المسجد والمنزل والحقل، وقوفاً وقعوداً ورقوداً. والوضوء يمكن أن يكون بالماء، ويمكن أن يكون التيمم بديلاً له. والصوم يمكن استكماله في أيام أخرى، والحج لمن استطاع اليه سبيلاً. أما المعاملات، فقد تباين تفسيرها وتأويلها بفعل تباين الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، والمصالح المباشرة لدى البشر، ولهذا صاغ الناس أمثالاً لتدعيمها.

الاستخلاص الثالث:

سعت أطراف اجتماعية الى توظيف بعض الممارسات وتأويل بعض النصوص الدينية لتدعيم سيطرتها الاقتصادية والاجتماعية. فالسلطة المركزية تسعى الى تدعيم رؤيتها للدين بين الجماهير، وتشكّل وعيهم الديني بما يتسق وهذه الرؤية. والمسيطرون داخل القرية كثيراً ما وظف بعضهم ممارساته كالزكاة وبناء المساجد، والتبرعات، واقامة الاحتفالات الدينية، لتدعيم سيطرته على مستوى القرية.

الاستخلاص الرابع:

ثمة قيم وممارسات دينية أسهمت في اشباع جوانب من حاجات البشر الأساسية من خلال الزكاة والتبرعات وخدمات الطرق الصوفية والجماعات الاسلامية، وغيرها من صيغ التكافل الاجتماعي المستند الى قيم وممارسات دينية.

الاستخلاص الخامس:

معظم التغيرات التي طرأت على المجتمع المصري وعلى القرية المصرية فيه، أثرت منفردة ومتفاعلة، في الوعي الديني والممارسات الدينية لدى القرويين:

أ ـ أوجدت التبعية للنظام الرأسمالي تبعية اقتصادية واعلامية وثقافية، فأوجدت سياقاً مؤاتياً، للقيم الفردية والمادية، وأوجدت نشاطات طفيلية كالسمسرة والربا واستغلال حاجة القرويين للسلع الأساسية، وأسهمت في توسيع الاتجار بالمخدرات والعملة والمشروبات الكحولية.

ب ـ أفضى التضخم وارتفاع الأسعار (الى جانب عوامل أخرى) الى اللهث وراء كثير من أعمال المضاربة، والاشتغال بأكثر من عمل، أو السفر الى خارج البلاد، مما أفقد الأسرة كثافة التفاعل بين أعضائها، وأثّر في دورها في التنشئة الدينية وبخاصة دور الأب في تدريب الأطفال على الصلاة والصوم.

ج ـ أثرت سيطرة المؤسسات الحكومية المؤثرة في الوعي الديني، مقابل محاصرة

مؤسسات المجتمع المدني، كالأسرة الممتدة، وكتّاب القرية، والاتصالات المباشرة بين رجال الدين في القرية وبين سكانها في مصادر تنشئة الوعي الديني التلقائية، وأوجد مكانها أجهزة ومؤسسات أثرت بدورها في تشكيل هذا الوعي بالايديولوجيا الرسمية لسلطة الدولة، وما حملته مضامينها من اختيارات وانحيازات طبقية. ولهذا نجد دور الإعلام الرسمي واضحاً عند التأثير في الوجدان الديني، أو السيكولوجيا الاجتماعية حول الدين، ساعياً الى تثبيتها عند هذا المستوى، وفي اطاره الفردي غالباً. ومن ناحية أخرى، سعى هذا الدور بانتقائيته وتجريده بعيداً عن الحياة اليومية الملموسة وتجزيئيته، الى الحيلولة دون إمكانية بلورة هذا الوجدان الى وعي ديني اجتماعي متبلور.

الاستخلاص السادس:

مع التسليم بأن الدين، لعب، وما يزال يلعب أدواراً في تأسيس بعض ركائز الحياة اليومية ودعمها، واطراد بعض جوانبها من خلال دوره في الأسرة وفي التكافل الاجتماعي، وفي وحدة مشاعر ووجدان الجماعة القروية مثلاً، فإن بعض أبعاد الحياة اليومية وممارساتها التي يوجد الدين في داخلها، ساعدت هي الأخرى في تجديد شروط استمرارية الدين واطراده. فعند كل صلاة وصيام، وميلاد ووفاة، وزواج وطلاق ـ وهي أمور صميمية في الحياة ـ يجدد دعم الحفاظ على الدين وتواصله مع الأجيال الجديدة.

إن مثل هذه الاستخلاصات وما تحمله في طياتها من مضامين تجعلنا نطرح سؤالاً: هل نحن بحاجة الى تغيير الظروف الاجتماعية ليكون الوعي الديني نقياً ومتبلوراً وقائداً للنهضة المجتمعية، أم أننا بحاجة الى تغيير الوعي الديني لكي يساهم في تعبئة البشر، نحو النهضة أم أننا بحاجة إليهما معاً؟

الفصل الحادي والعشرون

دين الحرافيش في مصر المحروسة: دراسة في سوسيولوجيا الفهم الشعبي للدين

علي فهمي (*)

(وجدتُ المصريين كأنما فرغوا من يوم الحساب)(1)

أولاً: فذلكة حول تحديد المفاهيم

ثمة مستويان للتعامل مع الظاهرة الدينية، المستوى الأول منهما، يتعامل مع ما يمكن أن يسمى الدين النَصيّ، أي النصوص الحاكمة في دين ما، وهذا المستوى من التعامل والتحليل هو أقرب ما يكون الى الأعمال الفقهية من حيث الشرح والتأويل والتفسير وإعمال القياس. أما المستوى الثاني، فيتعامل مع الظاهرة الدينية كواقع مُعَاش، أو بمعنى أدق يتعامل معها كممارسات يومية سواء على المستوى الطقسي أو المعاملات الحياتية الجارية. وهذا التحليل من هذا المستوى، إنما هو تحليل سوسيوثقافي في المقام الأول، لا علاقة له بالأعمال الفقهية.

ومن ثمَّ، فإن تناولنا الظاهرة الدينية في هذه الدراسة، ينصبّ على المستوى الثاني دون اقتراب من المستوى الأول. وعلى ذلك تأتي دراستنا الماثلة، من قبيل الدراسات السوسيوثقافية، في ما يتعلق بالدين، أو بالأحرى بالفهم الشعبي للدين.

ونعني بالدين ـ هنا ـ مجمل الفهم الشعبي والممارسات العملية ذات الطابع الديني، ولو من حيث الشكل، بالنسبة الى غالبية السكان المعاصرين من المسلمين وبخاصة العاصمة المصرية، «القاهرة مصر المحروسة».

(*) باحث عربي من مصر.

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١).

وهـذه الأغلبية العـددية من سكـان القـاهـرة هم من المسلمـين، أي الـذين يـدينـون بالاسلام بحكم الميلاد والتنشئة في أسر مسلمة، دون اشتراط معرفة تفصيلية، أو حتى معرفـة عامة منضبطة للأحكام الاسلامية كما تقررها النصوص. وبالتـالي فهم مسلمون بحكم انتـماء هلامي عائلي موروث، ودون اختيار محُدَّد عن تبصر ودراية ودراسة للاسلام النصيّ.

ولعل معظم المنتمين الى هذه الأغلبية العددية من مواطني القـاهرة، هم من الفقـراء أو الذين هم في الشرائح الدنيا والوسطى الدنيا، من حيث المستـويات الاجتـماعية الاقتصـادية، وفي الغـالب أيضاً من حيث المستـويـات التعليميـة والثقـافيـة. ولعـل هؤلاء يشكلّون النـواة الحقيقيـة للجمهور الـواسع في القـاهرة. ويُـطلق أحيانـاً على هؤلاء «أولاد البلد»، وثمـة من الدراسات الفكرية والملاحظات، حـول «أولاد البلد» هؤلاء، من حيث الملامح الاجتماعيـة والثقافية العامة في الغالب[2].

وفي غيبـة دراسات ميـدانية علميـة عن التكوين الـطبقي في مصر بعامـة وفي القـاهـرة بخـاصة، ومـع الاحتراز والتحفظ الـواجبين ازاء التقسيـمات الـطبقيـة والمصـطلحـات ذات العلاقة، والتي توردها الأدبيات السوسيواقتصادية في هذا الصدد؛ فإننـا هنا، نعتمـد على مـا سكّـه المؤرخون المصريـون وبالأخص كُتّـاب الحوليـات في مـا يتعلق بمثـل هـذه التكـوينـات الاجتماعية. وتتواتر مصطلحات محـددة في كتابـات هؤلاء المؤرخين الثُقات عن هذه الفئـات الاجتـماعية من شعب القـاهرة، وذلـك عبر القـرون السبعة المـاضيـة بـالأخص، ابتـداء من المقريزي وحتى الجبرتي، مروراً بابن اياس. وتـورد هذه التـأريخات مصـطلحات أربعـة حول هذه الفئات من فقراء القاهرة، هي على التوالي: الحرافيش، الجعيدية، الزُعر، والحِشرية، ويضيف البعض مصطلحاً خامساً، هو سكان الحارات الجوّانية. وقد حاولنا جاهدين الوقوف عـلى أي تفرقـة دقيقة بـين مدلـولات هذه المصـطلحات، فبـان لنا ـ عـلى الأرجح ـ أن هـذه المصطلحات جميعاً متداخلة، ومن ثمّ فهي تعدّ من قبيل المترادفات.

وفي ضـوء ما سلف، فقـد اخترنـا بالنسبـة إلى دراستنا الحـاليـة هـذه واحـداً من هـذه المصطلحات، للتعبير عن هذه الشرائح الفقيرة المُهمشـة من شعب القاهـرة، وهو مصـطلح الحرافيش، ربما لأنه أكثرها ذيوعاً واستمرارية في الاستخدام حتى الآن، ولـو بدرجـة أقل من الماضي.

ويجـدر الانتباه الى أن لفـظة الحرافيش، قـد تشير ـ في حـد ذاتها ـ الى إسنـاد عدد من السمات الثقافية الى أفراد الحرافيش، مثل سرعـة البديهـة وسعة الحيلة وخفـة الظل وشيء من النفاق والفهلوة والشطارة، فضلاً عن التهميش الاجتماعي الاقتصادي. ومن اللافت، هنـا، أن سمـة «الشطارة» تتضمن بُعـدَين يكشف عنها المـدلول الثـنائي للفظ نفسـه كـما تحددهـا

(٢) علي فهمي، «إبن البلد والغريب،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر من شرق لآخر: مصر وفرنسـا، القاهرة، ١٩٨٥. وقـد نشرت الترجمـة الفرنسيـة لهـذه الـورقـة في مجلة: دراسـات حـوض البحـر المتـوسط (بـاريس)، (١٩٨٦).

اللهجة الدارجة المصرية. فالشطارة تعني المهارة في معنى، كما تعني السرقة الخفية التي تكتسي ذكاء ولُطفاً في معنى ثانٍ. ولعلنا نشير الى اطلاق لفظ «الشطّار» على اللصوص في العصر الوسيط في مصر وفي بعض الأقطار العربية الأخرى، كما توضح ذلك بعض الأعمال الأدبية في هذه الفترة، وبخاصة السير الشعبية.

وفي مبحث تمهيدي، سنعرض الأسباب وراء اختيار «القاهرة مصر المحروسة» مجالاً مكانياً لهذه الدراسة. أما المبحث الأول، فسوف نفرده كمحاولة سوسيوثقافية في التأصيل النظري لظاهرة دين الحرافيش في القاهرة. وسنخصص المبحث الثاني كمحاولة استرجاعية في تركيب التاريخ الاجتماعي الثقافي المصري في ما يتعلق بموضوع الدراسة. بعد ذلك نتعرض في المبحث الثالث للظاهرة نفسها (دين الحرافيش) في ضوء الملاحظات العيانية المباشرة، وذلك في مطلبين على التوالي، يخصص أولها لعرض المنهجية العامة والاشكاليات المنهجية. أما المطلب الثاني فذو طابع موضوعي بحت، يعرض لأهم الملاحظات الميدانية حول الظاهرة؛ من خلال منطلقين رئيسيين، يتعلق الأول بالتراكم الثقافي ويتعلق الثاني بالوظيفة الاجتماعية ذات الطابع النفعي ودورها في استمرارية الظاهرة، بالاشارة عند التطبيق الى المولد والممارسات الصوفية على التوالي. ثم نُلحق الدراسة بخاتمة وجيزة، ونذيّل لها بثَبْت بأهم الاشارات والاحالات.

ثانياً: بحث تمهيدي: لماذا «القاهرة مصر المحروسة» تحديداً؟

منذ انشاء الفُسطاط في السنة العشرين للهجرة (كانون الأول/ ديسمبر ٦٤٠ ميلادية)، بُعَيْد الفتح العربي الاسلامي لمصر، لتكون عاصمة اسلامية لها، أُطلق اسم «مصر» ـ الدولة ـ ككل على هذه العاصمة البازغة. وعلى الرغم من بقاء الفسطاط عاصمة رسمية لمصر حتى منتصف القرن الرابع الهجري، فقد أضيف اليها العسكر، ثم القطائع كقاعدتين أقيمتا تبعاً لتطور الأحوال السياسية. بيد أن الانقلاب الحاسم الذي طرأ على خِطط العاصمة المصرية، قد تم ببدء انشاء القاهرة المعزّية (السابع عشر من شعبان عام ٣٥٨ للهجرة الموافق السابع من تموز/ يوليو عام ٩٦٩ للميلاد)، لتكون عاصمة ملوكية للدولة الفاطمية القادمة من شمال افريقيا، بل لتكون عاصمة مركزية لهذه الدولة كلها بعد انتقالها من المهدية في تونس الى القاهرة المعزّية في مصر. وبعد حين، اتصلت العاصمة الملوكية بالعواصم الثلاث السابقة عليها، وأطلق عليها جميعاً اسم القاهرة مصر المحروسة، مع اختصاص الفسطاط ـ على الأكثر ـ باسم مصر. وعلى الرغم من ان المحروسة كانت تضاف الى القاهرة مصر، على نحو رسمي استمر حتى أوائل القرن العشرين الحالي، فلا تكاد الوثائق المتاحة أن تفصح عن سبب اضافة المحروسة كنَعْتٍ للقاهرة مصر. ويبدو لنا أن السبب في ذلك هو مُعْتَقد شعبي لا يزال سائداً، وهو أن العاصمة المصرية مشمولة برعاية وبركة بعض رموز آل البيت النبوي الكريم، والذين يُعْتقد أنهم دفنوا فيها، مثل السيدة زينب، بنت الامام عليّ، والامام الحسين بن علي، فضلاً عن الكثيرين من الطبقة الثانية من آل البيت، إضافة الى عدد من

أبرز أئمة الفقه السني مثل الامام الشافعي والامام الليث بن سعد، وكذلك عدد كبير من أقطاب التصوف والولاية؛ ولشعب القاهرة مصر المحروسة فيهم اعتقاد عظيم[٣].

وتَترَى التعليقات من الرحّالة المسلمين الذين زاروا القاهرة مصر المحروسة، عَبْر السنين، مليئة بالتعظيم والتفخيم. فالرحالة الشهير ابن بطوطة الذي زارها في أوائل القرن الثامن الهجري يقرر: «فهي أُم البلاد، . . . . المتناهية في كثرة العمارة، المتباهية بالحسن والنضارة، مَجْمع الوارد والصادر، وبها ما شئت من عالم وجاهل، وجاد وهازل، وحليم وسفيه، ووضيع ونبيل، ومُنْكَر ومعروف. تموج موج البحر بسكانها، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها وامكانها، شبابها يَجِد على طول العهد. . .». كما يصفها شيخنا ابن خلدون لدى قدومه اليها (عام ٧٨٤ للهجرة ـ ١٣٨٢ للميلاد)، بقوله: «فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم. . . وايوان الاسلام، وكرسي الملك. . . قد مثل بشاطىء بحر النيل نهر الجنة. . . ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم»[٤].

وعلى الرغم من المِحَن التي تعرضت لها القاهرة خلال العصر الوسيط، من حروب وحرائق وأوبئة ومجاعات، فإن مصر القاهرة، كانت تعود دائماً «فتخرج من غمار المحن قوية باسمة، وسرعان ما تسترد عظمتها وبهاءها»[٥].

ومن هنا، فنحن نرى في مثل هذه الدراسة الماثلة أن الاكتفاء بالقاهرة مصر المحروسة والتركيز عليها لأغراض هذه الدراسة، له ما يبرِّره موضوعياً، سواء على مستوى التاريخ الاجتماعي المصري أو على مستوى الأوضاع الراهنة. فيكاد يبلغ سكان القاهرة وحدها حالياً ربع سكان مصر كلها، كما أن في القاهرة وحدها خمس جامعات كبرى، تنفرد إحداها (الأزهر) بأنها واحدة من أقدم جامعات المعمورة. كما أن مؤشرات الخدمات والانتاج والاستهلاك في القاهرة، تفصح عن الأهمية المطلقة للقاهرة على صعيد مصر بالكامل.

ولعل ما يدعم رأينا هذا، ما يقرره جمال حمدان عن المركزية العاصمية في مصر: «فلقد كانت المعادلة الاقليمية في مصر دائماً تتألف من رأس كاسح وجسم كسيح على مدى التاريخ المصري، فالعاصمة كانت دائماً تسود الحياة المصرية بصورة طاغية غير عادية. وقد لا نبالغ كثيراً اذا قلنا إن تاريخ مصر ليس الا تاريخ العاصمة أو يكاد»[٦]. وليست هذه المركزية العاصمية الطاغية الا انعكاساً للطغيان السياسي والاقطاع الاجتماعي، «ألم تَرَ الى جبروت الأهرام من ناحية وضِعَة بيوت المصري القديم من ناحية ثانية»[٧]؟

---

(٣) محمد عبدالله عنّان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ١٠ ـ ٢٥.

(٤) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٥) عنّان، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٦) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٧٦)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

وإذ يكون ذلك، فلقد اخترنا ـ بقناعة مُبرَّرة ـ التركيز على دراسة سوسيولوجيا الدين الشعبي أو بالأحرى الفهم الشعبي للدين في القاهرة مصر المحروسة.

المبحث الأول: محاولة سوسيو ـ ثقافية في التأصيل النظري لظاهرة دين الحرافيش في القاهرة مصر المحروسة

من دون اغفال تام أو تبنٍ تام للمعادلة التي يقررها بعض الباحثين (لعل أبرز رموز هذا الاتجاه هو جمال حمدان)، من أن الجغرافيا والتاريخ هما جناحا المعادلة المصرية، التي تجمع وفقاً للنظر الهيغلي بين «التقرير» و«النقيض» في «تركيب» متزن أصيل[٨] من دون الاغفال والتبني الكاملين، يمكن القول ـ بثقة وموضوعية ـ إن مصر مجتمع قديم، وهو مجتمع منفتح على غيره من المجتمعات البشرية على مدى التاريخ المعروف، كما أنه مجتمع يتسم باستمرارية نادرة. فلطالما انفتحت مصر على الخارج ولطالما غُزيت من الخارج، بَيْدَ أن اللافت هو هذه القدرة الفائقة التي استطاع بها المجتمع المصري أن يهضم الثقافات المتتابعة الوافدة وأن يخرجها في نسيج متفرد. حتى الأديان لم تُفلت من هذا المصير، فالمسيحية الوافدة قد تمصَّرت وأبدعت أشكالاً مصرية صميمية صدَّرتها الى العالم المسيحي في نظم الأديرة والرهبنة. ونزعم أن الأمر نفسه يصدق على الاسلام. فالاسلام، أو بالأحرى الممارسة الاسلامية في مصر، لها نكهة خاصة ومذاق متفرد، وكأننا بالاسلام القادم من هجير الصحراء قد رَقَّ وعَذُب على ضفاف نيل مصر، واكتسى الطقس الديني الاسلامي مسحة متميزة من عبق الفن. فالطقس بقدر ما هو ديني هو فني، وبقدر ما هو فني هو ديني. ألم ترَ أن الأذان للصلاة من مآذن مساجد مصر المحروسة له نغم خاص يقع من الأذن موقع التقديس والتطريب في آن واحد؟، وتلاوة القرآن الكريم من مقرئي مصر فيها حلاوة خاصة تنساب من الأذن الى القلب فتشفي صدور قوم مؤمنين. والذِكْر والأوراد عبادة وفن وتقرُّب الى الله تعالى وشدو. وقد نشير مجرد اشارة عابرة الى العلاقة الوثيقة بين الانشاد الديني من ناحية والطرب والغناء المصري المعاصر من ناحية ثانية[٩].

حتى اللغة العربية الوافدة، قد رَقَّت وعَذُبت على ألسنة شعب مصر المحروسة، حتى ليصدق عليها القول المأثور: «ان من البيان لسحراً»[١٠].

ولم تَخْفَ هذه الحقائق عن ملاحظات القادة والرحالَّة والمؤرخين على مدى التاريخ العربي الاسلامي لمصر. فعديدةٌ هي الأقوال المأثورة عما يمكن أن يطلق عليه الطابع القومي

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) علي فهمي، «رؤية جديدة في فهم الواقع الإجتماعي الثقافي المصري،» في: حوار بين منهجين (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨١)، ص ٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

للشخصية المصرية، وذلك من عمرو بن العاص، الوالي المسلم الأول على مصر وحتى شاعرنا العربي الأعظم أبو الطيّب المتنبي.

ونحن نقرر هنا أن هذه السمات الثقافية التي ينفرد بها المجتمع المصري ليست قدراً أزلياً. فبإعمال منهج المادية التاريخية، يجوز لنا أن نقرر أن هذه السمات العامة المشتركة هي من مجمل ناتج أوضاع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي عرفتها مصر منذ بواكير التاريخ. فالدولة المركزية القوية تقوم على ضبط النهر وجباية الضرائب والذود عن الحدود، ولعل هذه هي الوظائف الرئيسية للدولة في مصر عَبْر التاريخ وحتى وقتنا الراهن.

ولا مشاحة في أن القهر السُلطوي من ناحية والتمايز الطبقي الصارخ من ناحية ثانية، قد أفرز وكرّس، على مدى التاريخ الاجتماعي المصري، ميلاً عارماً لدى غالبية المصريين نحو القدرية والتواكلية والسلبية. وكل هذه السمات الثقافية المتجذرة وجدت طريقها الى الظاهرة الدينية وطبعتها بطابعها. ومن ثم تحوّل الدين النصّي تدريجياً الى دين شعبي، أو بمعنى أدق الى فهم شعبي للدين النصّي وإلى ممارسة شعبية للأحكام الدينية النصّية.

يضاف الى ذلك أن النقاء الديني ـ أياً كان الدين ـ إنما محله النصوص المقدسة فحسب. أما الممارسات فقد خرجت يوماً بعد يوم عن حدود هذه النصوص المقدسة بدرجة أو بأخرى. ولعلنا نعمد، هنا، الى شيء من التفصيل، في ما يتعلق بالاسلام بشكل عام حتى في ما هو خارج السياق المجتمعي الثقافي المصري. لنأخذ مثلاً كتابة السيرة النبوية المطهرة، والتي تأثرت بتعاقب الأجيال وبتطور الأذواق والقيم، إثر اتساع الفتوحات الاسلامية. فقد اتجهت كتابة السيرة في عصور متأخرة الى «طمس بعض الحقائق، أو اختراع القَصص من أجل التخفيف من تأثير معينّ أو ازالته أو خلق تأثير معينّ أو تقويته»[11]. ولعل ما شجع على الاتجاه في كتابة السيرة الى التزوير والتلفيق، أن يكون انتماء كتّابها الى مذاهب دينية أو سياسية شتى، فمن متشيعين أشادوا بالامام علي، الى موالٍ من الفرس أشادوا بدور سَلْمان الفارسي، الى أنصار للعباسيين أعلوا من شأن العباس، عم النبي[12]. هذا إضافةً الى تأثيرات توْراتية واضحة في بعض جنبات كتابة السيرة.

على أن الأكثر خطورة هو ما تعرّض له الحديث النبوي. والواقع أن مأساة انتحال الأحاديث وتزويرها قد بدأت في فترة مبكرة جداً. «فنحن نقرأ أن الخليفة عثمان بن عفان، نهى الناس عن رواية أحاديث عن النبي، لم يُسْمع بها أيام أبي بكر وعمر. وقد يكون مما دفعه الى ذلك، ما رَدَّده أعداؤه من أحاديث تسيء الى أقربائه الأمويين وتشيد ببني هاشم من أجل زعزعة مركزه، وإرغامه إما على أن يعتدل، وإما على أن يعتزل»[13].

---

(١١) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين الى مقتضى السلوك في القرن العشرين (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

يضاف الى ذلك أن بعض المُحدِّثين مثل أبي هريرة الذي لم يصحب الرسول الكريم الا خلال السنوات الثلاث الأخيرة من حياته، تبلغ مروياته في كتب الحديث نحو ثلاثة آلاف وخمسمائة حديث. وقد أثارت كثرة مروياته هذه بعض الشكوك، وبخاصة أنه كان مزّاحاً[١٤]. كما حدث بعض التساهل في عصور متأخرة في اسناد أحاديث الفضائل بمقولة أنه ليس ثمة بأس من تزكية أحاديث تنسب الى الرسول تحث على مكارم الأخلاق. كما نشير الى طبقة القُصّاص في عصور متأخرة نسبياً وقد عرفت طريقها الى المسجد والشارع، «يُحدّثون فيها عن النبي ويحكون الحكايات، وقد نزل أفراد هذه الطبقة الى مستوى فهم العامة وراعوا أذواقها وأهواءها»[١٥]. بل إنه ظهر في القرنين الثالث والرابع الهجريين بعض الدجّالين ممن يزعمون أنهم من صحابة الرسول قد سمعوا الحديث عنه مباشرة وقد عمّروا بعده لقرون، ومن ثمّ فهم لا يحتاجون الى إسناد، (من أمثال أبو الدنيا وجعفر الرومي وسرتبك الهندي ورتن بن عبدالله الهندي كذلك)[١٦]. بل لم يَخْلُ الأمر من بعض الماجنين (من أمثال أبي نواس واسحاق الموصلي ومحمد ابن مناذر)، كانوا يتندرون ويهزلون ويسخرون ويروون قصصاً بذيئة متخذين شكل الحديث والإسناد[١٧].

ولقد أفرز هذا العبث في ما يتعلق بكتابة السيرة وبانتحال الأحاديث، آثاراً سلبية على فهم العامة من المسلمين للأحكام الدينية. فهؤلاء العوام ـ بحكم ثقافتهم ـ لم يكونوا مُطَالَبين بالتعمق في قراءة الكتب الفقهية ودراسة أصول الفقه، فمصادر المعرفة المتاحة لهم في أمور دينهم، هي في هذا العبث المدمر الذي حدث وشاع واتسع نطاقه فشمل الأمصار الاسلامية كافة.

وما حدث على صعيد الدولة الاسلامية ككل، انتقل صداه وآثاره، قطعاً، الى المجتمع المصري. يضاف الى ذلك الرواسب ذات الطابع الثقافي التي تنتمي الى الأديان المصرية القديمة والى التراث الثقافي المصري القديم الذي كان سائداً قبل الفتح العربي الاسلامي لمصر. ولا شك، عندنا، في أن هذا كله، قد أفرز توليفة شعبية متفردة من فهم خاص للاسلام، تبعد كثيراً عن حدود الدين النصّي.

كما نعتقد أن المُناخ الثقافي المصري بكل سماته شجع على ازدهار الحركات الصوفية في المجتمع المصري. ونقول الحركات الصوفية، لأنها ليست حركة واحدة يمكن ضبط مساراتها. وعلى الرغم من أن التصوف الاسلامي، بحسب الأصل، لا يتعارض مع الخطوط الاسلامية العامة ولا يخرج عن الفقه الاسلامي النصّي، الا أنه في مناخ التخلف والتقليد. فقد لحقت بالكثير من الحركات الصوفية سلبيات كثيرة في ما يتعلق بالممارسات الطقوسية بخاصة،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

اختلطت فيها بالكثير من الخرافات السائدة، بحيث غدت معظم الحركات الصوفية بعيدة، بدرجة أو بأخرى، عن الأصول الاسلامية النصّية، وأضحت بعض الممارسات (الصوفية) تُشكّل ما يمكن أن يسمّى ديانات العامة في مقابل الدين الرسمي النصيّ. ومن المفيد الاشارة هنا الى أن التقديرات التقريبية لأعداد المنتمين حالياً الى الطرق الصوفية المعتمدة رسمياً في مصر يتراوح ما بين أربعة الى ستة ملايين شخص. ولكي نعطي بعض الأمثلة المحدودة عن مدى تباعد المُعْتَقد الشعبي (الصوفي!) عن الدين النصيّ، نشير الى أن شطراً من العامة في صعيد مصر لا يزالون يرون أن الطواف سبع مرات بضريح الولي الصوفي عبدالرحيم القنائي في مدينة قنا في صعيد مصر، فيه غناء عن أداء فريضة الحج الى بيت الله الحرام[18]. كما نشير الى تجربة عيانية لنا شخصياً. فقد عمد الباحث مُعدّ هذه الدراسة (خلال شهر آب/ أغسطس ١٩٨٥ في الأسبوع السابق مباشرة على عيد الأضحى)، الى زيارة ميدانية لضريح الولي الشهير أبي الحسن الشاذلي في منطقة حُمَيْثَرة في صحراء عِيذاب في أقصى الجنوب الشرقي من مصر، بالقرب من الحدود المصرية السودانية، حيث كان يقع طريق الحج القديم من الأندلس وشمال افريقيا الى مكة المُكرَّمة عَبْر البحر الأحمر (ويلاحظ أن موقع ضريح الولي يقع على خط عرض واحد أو يكاد مع المدينة المُنوّرة). وقد أسفرت ملاحظاتنا في الموقع عشية عيد الأضحى من ذلك العام، أن عدة مئات من الألوف من المصريين وغيرهم من السودانيين وحتى من المغرب الأقصى، قد سعوا الى هذه المنطقة النائية للاحتفال بمولد الولي الذي يتفق دائماً مع عيد الأضحى، وهم يمارسون هناك طقوساً شبيهة بطقوس الحج، مثل الطواف بالضريح والتكبير على التلال المحيطة. وقد أجرى الباحث عدداً من المقابلات مع بعض هؤلاء الزائرين (مصريين وغير مصريين)، فأبدى جميع من تمت مقابلتهم قناعة كاملة بأن مثل هذه الزيارة وهذا السعي والطواف، هو بديل أكيد عن الحج تماماً[19].

إضافة الى ذلك يبدو لنا منطقياً وسليماً ما يفترضه حسين أحمد أمين من أن شعوب الأمصار الاسلامية المفتوحة قد لجأت تحت ضغط فرض الجزية وقلة فرص المناصب المتاحة أمامها الى اعلان الاسلام، درءاً لعبء الجزية من ناحية، وسعياً وراء فرص العمل والكسب من ناحية أخرى. «وبهذا تكون شعوب الأقطار المفتوحة قد أفلحت في خداع الفاتحين وتطويع ما جاؤوهم به من دين، أرادهم أولئك على دفع الجزية إن هم اختاروا البقاء على معتقداتهم القديمة، وأوصدت في وجوههم أبواب عدد من المناصب المهمة في الدولة. فكان سبيل العامة الى تجنّب الجزية والوصول الى المناصب، مع احتفاظهم بعقائدهم، احتضان الدين الجديد وإقحام عقائدهم القديمة فيه. وكان أن قنع الحكام بهذه التوليفة، وأذعن الفقهاء، ورضيت الرعية، ونالت العامة ـ أو ظنت أنها نالت ـ نعيم الدنيا وأجر الآخرة»[20].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٩) علي فهمي، «حج الفقراء في مصر،» (دراسة تحت النشر).

(٢٠) أمين، المصدر نفسه، ص ٩٨.

المبحث الثاني: دين الحرافيش في مصر المحروسة ـ محاولة استرجاعية في إعادة تركيب التاريخ الاجتماعي الثقافي

نعتمد في هذه المحاولة لاعادة التركيب على عدد من المصادر، مثل بعض كتب الرحلة، وبعض التأريخات المعتمدة، وبعض الدراسات الحديثة نسبياً، تغطي فترة زمنية تناهز السبعة قرون. ولا يمكن الزعم بأننا في محاولتنا هذه نلجأ الى الحصر بالنسبة إلى المصادر المتاحة، بل إننا، لضيق المساحة، نجتزىء ببعض المصادر المهمة. ولهذا الاجتزاء ما يُبرره من أن ظروف الكتابة التاريخية في العصر الوسيط كانت تعتمد كثيراً على منهج النقل عن المتقدمين، الأمر الذي يغني ببعض هذه المصادر عن مجملها.

وقد يكون من الوارد، هنا، أن نُبرر عدم اللجوء الى الوثائق الرسمية، فمعظم هذه الوثائق، وبخاصة ما يتعلق منها بالفترة السابقة على الغزو العثماني لمصر (سنة ١٥١٧ ميلادية)، قد ضاعت. كما أن الوثائق المتبقية حتى عن مصر العثمانية تعاني من اهمال شديد، وتتوزع على أماكن مختلفة متباعدة، ويعتريها خلل خطير في التبويب والتصنيف والحفظ والترقيم[٢١]. وهنا نكرر ما سبق أن دعونا اليه من وجوب إحداث أرشيف قومي، تجمع فيه الوثائق المتاحة كافة بعد تصويرها في مَظَانّها في الأرشيفات الأجنبية، ومع تبويبها بما يتيح الافادة منها لجمهرة الباحثين والدارسين[٢٢].

ولسوف نلاحظ، فيما يلي، استمرارية مذهلة، في ما يتعلق بممارسات العامة أو الحرافيش من سكان مصر القاهرة على مدى القرون العديدة الفائتة، في ميدان ما يمكن أن يسمّى الفهم الشعبي للدين، حتى مع مخالفة مثل هذا الفهم الشعبي للدين النصيّ.

نجد مثلاً الرحالة ابن سعيد الذي وصل مصر قادماً من الأندلس والمغرب، في النصف الأول من القرن السابع الهجري (٦٣٩ للهجرة)، يفرد في مُصّنفه الشهير: المُغرب في محاسن المَغرب، وصفاً تفصيلياً عن فسطاط مصر وقاهرة المعز في عهده، سواء من حيث الخِطَط العمرانية أو السكان. يصف تجربته في الخروج من القاهرة وقد تشوّف الى معاينة الفسطاط على بعد نحو ميلين، وكيف تعرّض للغبار الأسود وللزحام، حتى انه عدل عن الركوب وآثر المشي، «ولما أقبلت على الفسطاط، أدبرت عني المسرة، وتأملت أسواراً مُثَلمة سوداء، وآفاقاً مغبرة. ودخلت من بابها، وهي دون غلق، يفضي الى خراب معمور بمبانٍ متشتتة الوضع غير مستقيمة الشوارع. . . وحول أبوابها من التراب الأسود والأزبال، ما يقبض نفس النظيف، ويغض طرف الظريف، فسرت وأنا معاين لاستصحاب تلك الحال، الى أن صرت في أسواقها الضيقة، فقاسيت من ازدحام الناس فيها لحوائج السوق، والرَوايا التي على الجمال، ما لا تفي به الا مشاهدته ومقاساته، الى أن انتهيت الى المسجد الجامع، فعاينت من

(٢١) أنظر: «الندوة العلمية حول إعادة كتابة التاريخ المصري،» فكر (القاهرة/ باريس)، العدد ٤ (١٩٨٥).

(٢٢) انظر: جامعة القاهرة، المركز القومي للبحوث الإجتماعية والمعهد الهولندي للآثار في القاهرة، أعمال الندوة العلمية حول إعادة كتابة تاريخ مصر الحديث (القاهرة: دار شهدي، ١٩٨٦).

ضيق الأسواق حوله، ما ذكرت به ضده في جامع اشبيلية وجامع مراكش؛ ثم دخلت اليه، فعاينت جامعاً كبيراً قديم البناء غير مزخرف ولا مُحتفى في حصره. . .، وأبصرتُ العامة رجالاً ونساءً، قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم، يجوزون فيه من باب الى باب ليقرب عليهم الطريق، والبياعون يبيعون أصناف المكسرات والكعك وما سوى ذلك، والناس يأكلون في عدة أمكنة منه، غير مُحتشمين، لجري العادة عندهم بذلك، وعدة صبيان بأواني ماء يطوفون على كل من يأكل، قد جعلوا ما يحصل لهم منه رزقاً، وفضلات مأكلهم مطروحة في صحن الجامع وفي زواياه، والعنكبوت قد عظم تَنْسُجه في السقف والأركان والحيطان، والصبيان يلعبون في صحنه، وحيطانه مكتوبة بالفحم وبالحُمرة بخطوط قبيحة مختلفة، من كَتْبِ فقراء العامة. . . ولقد تأملت ما وجدت فيه من الارتياح والأنس، دون منظر يوجب ذلك، فعلمت أن ذلك سر مودع من وقوف الصحابة في ساحته عند بنائه»[23]. ويضيف ابن سعيد في روايته عن رحلته الى الفسطاط قوله: «ولم أرَ في أهل البلاد ألطف من أهل الفسطاط، حتى أنهم ألطف من أهل القاهرة، وبينهما نحو ميلين؛ وجملة الحال أن أهل الفسطاط في نهاية من اللطافة واللين في الكلام، وتحت ذلك من الملق وقلة المبالاة برعاية قِدَم الصحبة وكثرة الممازجة والألفة مما يطول ذكره. . .»[24]. ثم يصف ابن سعيد القاهرة المعزية بعد ذلك بأن القاهرة الفاطمية هي من الترتيب السلطاني، إلا أن ذلك الاهتمام الفاطمي بالعاصمة الملوكية الجديدة استمر أمداً قليلاً، فعلى الرغم من المباني الجليلة، فإن ممرات القاهرة ضيقة مزدحمة ومظلمة كثيرة التراب والأزبال ومع ذلك «فالقاهرة هي أكثر عمارة واحتراماً وحشمة من الفسطاط، لأنها أجلُّ مدارس وأضخم خانات وأعظم دياراً، لسكنى الأمراء فيها، لأنها المخصوصة بالسلطنة. . . وهي الآن (في عهده) عظيمة آهلة. . .، وهي مستحسنة للفقير الذي لا يخاف طلب زكاة ولا ترسيماً ولا عذاباً، . . . والفقير المُجرد فيها يستريح لوجود السماع والفُرَج في ظواهرها ودواخلها، وقلة الاعتراض عليه فيما تذهب اليه نفسه، يحكم فيها كيف شاء من رقص في وسط السوق أو تجريد أو سُكْر من حشيشة أو صحبة مردان وما أشبه ذلك. . . وعامة القاهرة يشربون المِزْر الأبيض المتخذ من الحنطة. . .، ولا يُنْكَر في القاهرة إظهار أواني الخمر ولا آلات الطرب وذوات الأوتار، ولا تبرّج النساء العواهر، ولا غير ذلك مما يُنْكَر في غيرها من بلاد المغرب، وقد دخلت في الخليج الذي بين القاهرة ومصر. . .، فرأيت فيه من ذلك العجائب وربما وقع فيه قتل بسبب السُكْر. . .، وعلى الخليج من الجهتين مناظر كثيرة العمارة بعالم التهكم والطرب والمخالفة، . . . وكثيراً ما يتفرج فيه أهل الستر في الليل»[25].

يتبيّن لنا مما تقدم ونقلناه عن ابن سعيد، إبّان رحلته الى القاهرة مصر المحروسة، منذ حوالى ثمانية قرون، كيف كان يتعامل حرافيش مصر المحروسة آنذاك مع الرموز الدينية الاسلامية، فهم يجوزون من باب المسجد الى باب آخر، تقصيراً لمسافة دون شعور منهم بأن هذا يناقض حرمة المسجد، وبخاصة اذا عرفنا أن المسجد المَعْني (مسجد عمرو بن العاص)، هو أول مسجد بُني في افريقيا كلها (عام ٢١ للهجرة). وهم يحيون بالمسجد حياة شبه كاملة طوال اليوم، يأكلون ويشربون ويرمون بفضلات طعامهم في أرجاء المسجد، ونعتقد أن البعض منهم، على الرغم من ذلك، كانوا يصلون مع المصلين ويواظبون على أداء الشعائر. كما نرى، وفقاً لرواية ابن سعيد، ما كان عليه الحرافيش (على عهده) من خفة ظل وعدم

---

(٢٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب، تحرير أحمد فريد الرفاعي (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ٨، ص ١٨٣ و ١٨٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٩٥ و٢٠٣.

مبالاة وقلة اكتراث. ويمكن أن نذهب الى أن البعض منهم كانوا يعاقرون الخمر علانية ويتعاطون الحشيشة كذلك دون استتار، ودون أن يروا في سلوكهم هذا تناقضاً مع فهمهم الشعبي الخاص للاسلام الحنيف. وكيف كانوا، وفقاً لرواية ابن سعيد أيضاً، يختلفون الى متنزهات خليج أمير المؤمنين فيما بين الفسطاط والقاهرة، وكيف كان يتهتك البعض منهم، وكيف كان يحلو للبعض الغناء وسماع الموسيقى في عصر كان يسود فيه فهم رسمي في معظم دار الاسلام بعدم حل هذا كله. بل إننا نجد في ما يرويه ابن سعيد كيف أن بعض المستورين الناس من غير الحرافيش والذين يحلو لهم التظاهر بالورع، يتخفون ويختلفون الى ضفتي هذا الخليج للفُرْجة وربما لممارسة المجون سراً وفي الستر تحت جنح الظلام.

لِنتابع الصورة في عهود تاريخية لاحقة، كما يرسمها أحد كبار المؤرخين المصريين من كُتّاب الحوليات وهو ابن اياس الحنفي المصري، الذي عاش في النصف الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي وحتى الثلث الأول من القرن السادس عشر، وقد عاصر وقائع الغزو العثماني لمصر (١٥١٧ م). ونلاحظ أن ابن اياس يستنُّ سُنَّة خاصة في تأريخه في الحوليات، فهو يبدأ، دورياً، في ذكر من تولى من السلاطين أو من عزل أو من توفي، ويوجز أعماله، ثم يُفْرِد بعد ذلك فصلاً مماثلاً عن الوزراء، وفصلاً تالياً عن كبار علماء الدين من رجال الأزهر الشريف، ثم من عجب نجده يلحق هذا بفصل ثالث عن أهم الأحداث التي مرت بالقِيَان وأرباب الغناء والطرب والعوالم. كما تمتلىء صفحات حوليات ابن اياس بذكر حانات الخمور في شوارع القاهرة مصر المحروسة، وكيف كانت المكوس (الضرائب) تُقدّر على أصحاب هذه الحانات لتدفع لخزانة الدولة (الاسلامية!) كما يورد ابن اياس الكثير عن بيوت الدعارة المُرخّص بها. وكانت تفرض المكوس أيضاً على الداعرات لمصلحة خزانة المسلمين!، وتتكرر اشارات ابن اياس الى أنه ما إن يحدث وباء في مصر المحروسة أو تبدأ محاولة غزو من الخارج، الا ويسارع أولو الأمر الى اغلاق الحانات وبيوت الدعارة، درءاً لغضب الله تعالى، فإذا ما انحسر الوباء أو باء الغزو بالخذلان، عادت الأمور الى ما كانت عليه(٢٦).

ثم تأتي دراسة ج. دي شابرول، أحد علماء الحملة الفرنسية على مصر (في آخريات القرن الثامن عشر وبواكير القرن التاسع عشر)، وذلك تحت عنوان دراسات في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، وهذه الدراسة هي جزء من الموسوعة الزاخرة التي تركها علماء الحملة عن المجتمع المصري آنذاك تحت اسم «وصف مصر». ويقرر دي شابرول في دراسته هذه البالغة الأهمية، أن أهالي القاهرة مصر المحروسة، قليلو مظاهر الانفعال، شديدو الاعتقاد في القضاء والقدر، وأنهم يتظاهرون بالغَفْلة كنوع من الحيلة لمواجهة عسف الحكام بهم(٢٧). كما يورد دي شابرول الكثير من العادات القديمة التي تسربت الى المصريين (على

---

(٢٦) أبو البركات محمد بن أحمد بن أياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، حقّقها وكتب لها المقدمة والفهارس محمد مصطفى، ٥ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤).

(٢٧) ج. دي شابرول، دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، ترجمة زهير الشايب، سلسلة وصف مصر؛ ١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

عهده) مثل الاحتفال ببعض الأعياد الفرعونية القديمة. كما يقرر الباحث الفرنسي، أيضاً، أنه على الرغم من أن الاسلام يفرض على المسلمين الوضوء والنظافة الشخصية، فإنه (أي الباحث) قد لاحظ مراراً أن الناس ينهمكون داخل المساجد «في أمور تتعارض تماماً مع قداسة المكان، بل هم يندمجون أحياناً في اهتمامات مجافية للذوق، فهنالك ترى خليطاً من المتعبدين يؤدون الصلاة، وبؤساء يتفلون ويقتلون ما في ملابسهم وأجسامهم من قمل وبراغيث، وعاطلين نائمين، وحرفيين منهمكين في ممارسة أعمالهم. ويُنظر لتلك الأمور بتسامح كبير...»[28]. ويلاحظ دي شابرول أيضاً أن عدداً كبيراً من المسلمين من أهل القاهرة مصر المحروسة يقدسون عديداً من الأولياء الموتى، «وهم لا يعظمونهم إلا لكي ينالوا منهم الصحة لأنفسهم أو الخصوبة لزوجاتهم العقيمات. ويرون في الأولياء، كذلك القدرة على إبطال مفعول الحسد والسحر المؤذي... وهم (أي المصريون) يعتقدون أن مجرد نظرة سريعة من العين، يترتب عليها الكثير من التأثير الضارّ على صحة المرء بل على حياته كلها»[29]. كما يشير الباحث الفرنسي كذلك الى ممارسات أخرى مضحكة، في رأيه، مثل حرص الرجال المسلمين من سكان القاهرة بعد قص الشعر أو اللحية، على طي هذا الشعر بعناية داخل ورقة ثم وضعه في أحد الشقوق تفادياً للحسد[30]. ويلفت دي شابرول النظر، بعد ذلك، الى الثبات في معظم عادات المصريين، فكل ما قد لاحظه يتفق، الى حد كبير، مع ملاحظات الرحالة القدماء الموثوق بهم. ويورد فضلاً عن ذلك أن نسبة عالية من أبناء الطبقة الشعبية الفقيرة في القاهرة، يتعاطون مستحضراً مخدراً من خلاصة الحشيشة[31]. وعلى الرغم من التقاليد الصارمة في الفصل بين الرجال والنساء، حتى في داخل المنازل، فإن الطبقات الشعبية الفقيرة لا تلتزم كثيراً بهذه التقاليد. كما يشير الباحث الفرنسي هذا الى انتشار رقص الغوازي في شوارع القاهرة بعامة[32].

ويشير دي شابرول الى أن المصريات من الطبقة الشعبية عموماً يملن الى تدخين النارجيلة، على نقيض نساء الطبقة الراقية اللاتي كن لا يحصلن على مثل هذه المتعة الا خِفية[33]. ويقرر أن أنظمة الحكم القهرية (الشيطانية، كما يسميها) قد عملت على تدمير أخلاقيات الأفراد على نحو محزن مشيراً في ذلك الى «الشح الوضيع» الذي يُلاحظ عند أبناء الطبقة الدنيا من المجتمع وذلك الرياء الذي نجده لدى كل أفراد المجتمع[34]. بل يذهب هذا الباحث الفرنسي الى أكثر من ذلك، فيقرر أن معظم الفقراء لا يستحيون من الاستجداء، بل إنهم يفعلون كل ما في وسعهم ليظهروا أمام الناس بمظهر البؤس والعوز بقدر الامكان، ويقرر أيضاً أنهم «بهذه الطريقة يتفادون تلك المظالم والمغارم التي تهدد على الدوام أولئك

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

الذين يبدو عليهم انهم يعيشون في بحبوحة من العيش»[35]. كما وللباحث الفرنسي كذلك اشارات تفصيلية الى الجنازات وطقوس دفن الموتى وبكاء النّدابات أثناء الجنازة، وهي عادة تقتصر على مصر وحدها دون غيرها من أقطار الدولة العثمانية. ويقول إنه من العادات المرعية ألا يدفن الميت الا والشمس في الأفق إذ إن لمراعاة أو خرق هذه العادات أهمية كبرى بالنسبة الى السعادة أو الشقاء في دار الخلود، إلا أنه يعترف بأن هذه العادات لا يقرها علماء الدين من المصريين باعتبارها مخالفة لأحكام الاسلام[36]. ويعقد دي شابرول المقارنة بين مقابر المصريين على عهده وبين مقابر المصريين القدماء، مع ما في هذا من مخالفة صريحة للشريعة الغراء، وعلى الرغم من الاحتقار الذي يبديه المسلمون المستنيرون (آنذاك) للاحتفالات الجنائزية التي تشبه مسرحية هزلية أكثر مما هي تعبير حقيقي عن الألم[37].

وعلى الرغم من دقة دي شابرول وتقديمه بعض التفسيرات المقنعة حول ملاحظاته، الا أننا نميل الى الاعتقاد بأن بعض هذه الملاحظات متعسفة وتتسم بالتعميم. وحتى مع افتراض أنه، وهو أحد المهندسين الضباط في الحملة العسكرية الفرنسية الغازية لمصر، كان يعتمد على بعض الإخباريين من المصريين أنفسهم، الا أننا نزعم أن ثمة حاجزاً نفسياً منيعاً يقوم بين المصريين من أولاد البلد وبين الأجنبي بصفة عامة والمحتل العسكري الغازي بخاصة. فابن البلد القاهري هو صاحب القاهرة، أما الأجنبي عن ثقافته فهو ضيف في أحسن الفروض، وقد يكرم ابن البلد وفادته ولكنه لا يفتح له مكنون قلبه ولا يهتك أمامه أسرار ستره[38].

نأتي بعد ذلك الى سفر بالغ الأهمية حول عادات وتقاليد المصريين من سكان القاهرة مصر المحروسة خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ألا وهو مؤلف المستشرق الانكليزي ادوارد وليم لين وهو بعنوان المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر. وتكمن أهمية هذا الكتاب في أن المؤلف، سبق له دراسة اللغة العربية في بلاده قبل القيام بزيارتين للقاهرة في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي وقد استمرت الزيارة الأولى سنتين ونصف سنة، أما الزيارة الثانية فقد استغرقت أكثر من سنة في القاهرة، ونصف سنة في الوجه القبلي، وقد فصل بين الزيارتين نحو خمس أو ست سنوات، ويقرر المؤلف في المقدمة أنه كان يستطيع بعد سنة من قدومه الى القاهرة أن يتحدث الى الشعب الذي كان يعيش بين أفراده بشيء من السهولة، وأنه كان قد عايش بصفة خاصة مسلمين من جميع الطبقات وأخذ مآخذهم في الحياة العامة، وكان يوافقهم على آرائهم كلما سمح بذلك ضميره اكتساباً لصداقتهم واخلاصهم، وفي أحوال كثيرة أخرى أمسك عن مخالفتهم في الرأي، كما أنه امتنع تماماً عن أي عمل ينفرون منه. كما أمسك المؤلف عما يحرّمه دينهم من الطعام

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥ و ١٥٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ و١٦٧.

(٣٨) فهمي، «ابن البلد والغريب».

والشراب وترك ما لا يألفونه من أساليب الحياة مثل استعمال الشُوَك والسكاكين. واستطاع، بفضل ألفته لحفلاتهم الدينية العامة، أن يشاهد أعيادهم وطقوسهم من غير أن يثير الشك في أنه أجنبي لا يحق له التدخل في شؤونهم، ويقرر أنه بينما كان العامة يظنونه تركيّاً من ملابسه التي وجدها أكثر ملاءمة له، كان أصدقاؤه يعرفون طبعاً أنه انكليزي. وكان المؤلف يقرّ عندما يسأل عن اعتقاده في المسيح طبقاً لما جاء في القرآن من أنه كلمة الله ألقاها الى مريم وروح منه. وهكذا يقرر المؤلف أن المصريين ممن عايشهم حسن رأيهم فيه وقويت ثقتهم به، وأن المسلمين يكرهون أن يبوحوا بشيء يتعلق بدينهم أو بأساطيرهم للذين يشتبهون في أنهم يخالفونهم في العاطفة، ولكنهم لا يأبون الكلام في هذه الموضوعات مع من يعتقدون أن بينه وبينهم معرفة وألفة. ويقول المؤلف أيضاً أنه كان يعمد إلى سؤال الذين هم أكثر تساهلاً وأقل علماً ليحمل الذين هم أكثر معرفة وأضيق صدراً على الكلام في المسائل التي يريدها، وبهذه الطريقة نجح في التغلب على ترددهم. كما كان للمؤلف أستاذان للعربية وآدابها وللدين الاسلامي وفقهه، يقومان بتدريسه بانتظام وبأجر وكثيراً ما كان يلجأ الى سؤال أستاذيه عما يشك فيه ليحقق ما سمعه في أحاديثه مع أصدقائه أو يصححه أو يضيف اليه. وكانت له بعض الصلات بالسلطات العليا. ويتضح أيضاً من المقدمة أن المؤلف استطاع أن يجمع جزءاً من مادة الكتاب وأن يتحقق من بعض معلوماته عن طريق إخباريين من أصدقائه أو بالأجر، وأنه كان يلجأ الى التأكيد من أكثر من مصدر واحد حول الواقعة الواحدة، وأن يتعرف إلى الآراء المختلفة ويناقشها مع آخرين[39].

ومن هنا فنحن نطمئن، الى درجة كبيرة، لملاحظات ادوارد وليم لين ولمجمل ما جاء في مؤلفه المهم حول عادات شعب القاهرة ـ مصر المحروسة وتقاليده في عهده، أي في حوالى الثلث الأول من القرن التاسع عشر بفاصل زمني مع سابقه دي شابرول الذي أشرنا اليه آنفاً، بنحو ثلاثين سنة.

يقرر لين من واقع الاحصاءات المتاحة له بأن المصريين المسلمين على عهده يؤلفون تقريباً أربعة أخماس سكان العاصمة الذين كانوا يبلغون آنذاك مائتين وأربعين ألف نسمة تقريباً، كما يشكّل المسلمون سبعة أثمان سكان مصر كلها في ذلك العهد إذ كان مجموع سكان مصر أقل من مليونين. ويورد المؤلف عدداً من الملاحظات المتعلقة بالطفولة وبتنشئة الأطفال وتكتسب طابعاً اسلامياً شكلياً، بالطبع. فمن أول الواجبات عند ولادة الطفل، الأذان في أذنه اليمنى، ويجب أن يكون المؤذن ذكراً كما يقرأ البعض الاقامة، وهي تشبه الأذان تقريباً في الأذن اليسرى، والغرض من ذلك هو حفظ الطفل من الجن، كما قد يتلى للغرض نفسه عبارة «باسم الرسول وابن عمه علي»[40]، ويورد المؤلف أن بعض الآباء يلجأون الى استشارة

---

(٣٩) «المقدمة،» في: ادوارد وليم لين، المصريون المحدثون: شمائلهم وعاداتهم في القرن التاسع عشر، نقله إلى العربية عدلي طاهر أنور (القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٥٠)، ص ١ ـ ٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

المنجمين في أسماء أطفالهم قبل تسمية الطفل وذلك بالنسبة للذكر، أما تسمية البنت فتكون عادة باختيار الأم. بيد أن المؤلف يلاحظ غلبة أسماء الرسول وأهل البيت والصحابة أو الرسل والأنبياء الآخرين على الذكور بعامة، كما يغلب أن تسمّى البنات بأسماء نساء الرسول أو ابنته(٤١). ويقرر المؤلف بعد ذلك أن تقدير الزوج للزوجة، وكذلك تقدير الناس لها، يتوقف الى حد كبير على كثرة النسل والعناية بالأطفال، وأن المصريين أغنياء وفقراء يعتبرون العُقم لعنة وعاراً. ويشير الى الطاعة السائدة من جانب الأبناء للوالدين التي تصل الى حد تقبيل يد الأب، وأن الأبناء يلزمون هذه الطاعة حتى بعد أن يصبحوا رجالاً(٤٢). ويشير لين الى أن أكثر الأطفال سواء من الطبقات الشعبية أو حتى من الطبقات العليا يُكسون ثياباً حقيرة خارج المنزل خوفاً من شر العين، إذ يُخشى من الحسد بخاصة على الأطفال لأنهم يعتبرون من النعم الكبرى التي يشتهيها الجميع، كما يعمد بعض الأهل الى إلباس الذكور من أطفالهم ملابس الإناث، فالبنت أقل تعرّضاً للحسد(٤٣). ويعمد المؤلف الى تفصيل احتفالات المصريين بختان الأولاد الذكور والزّفة التي تصحب ذلك، على تفصيل بين الفقراء والأغنياء من حيث الترف المصاحِب. كما يشير الى ظاهرة كانت سائدة في عهده حيث يمسك الولد المُختتن بيده اليمنى منديلاً مطرزاً مطوياً يضعه باستمرار أمام فمه ليحجب بعض وجهه اتقاء لشر العين الحاسدة(٤٤). ويشير المؤلف الى قلة اهتمام الأبوين بتربية الطفل تربية ذهنية على الرغم من كثرة الكتاتيب (مكاتب التدريس) التي يلتحق بها الأولاد أكثر من البنات، بل تراه يقرر أن أغلب معلمي الكتاتيب هم من قليلي العلم، حتى أن بعضهم لا يحسن القراءة والكتابة(٤٥). وقد لاحظ لين أن كثيراً من المصريين القاهريين يهملون أداء الصلاة في مواعيدها، كما لاحظ أن هناك كثيرين يندر أن يقيموا الصلاة(٤٦). ويعتقد المصريون أنه من المكروه دينياً أن يقوم الإنسان أثناء تناول الطعام لأي سبب(٤٧). ويشجع المصريون الزواج ويعتبرون امتناع الرجل عن الزواج بلا مبرر عند بلوغ السن الملائمة مخالفاً للآداب ومسيئاً للسمعة، وقد لا يجد الأعزب من يؤجره مسكناً إلا إذا كان يقتني جارية. ويذكر لين أن النساء الأرامل والمطلقات يعرضن أنفسهن للزواج عن طريق وسطاء، بالطبع، حتى اذا كانت تعلم أنها سوف تُطلّق من الزوج الجديد بعد فترة وجيزة(٤٨). ويقدم تفاصيل كثيرة عن الخاطبة التي تحترف سمسرة الزواج، ويذكر أن النساء كالرجال كن يستخدمنها. وهي تقوم أيضاً بمهنة الدلالة، فيسهل عليها دخول البيت وبخاصة في ظل الانفصال التام بين الرجال

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

والنساء فيما عدا بين الطبقات الشعبية الفقيرة[49]. ويتحدث عن العادات التي تراعيها الطبقات الاجتماعية المختلفة في مصر عند الزفاف، وهي عادات تتسم بالاعلان المكثف وبالاسراف الشديد حتى بين الطبقات الفقيرة. وبالطبع، فإن الاسراف في هذه الحالة الأخيرة يكون نسبياً[50]. ويشير الى ظاهرة كانت سائدة وهي تفضيل الزوج أن تعيش أمه معه في منزله ليتسنى لها أن تحمي شرف زوجته وبالتالي شرفه أيضاً. بل أن الحماة (أم الزوج) تسعى الى ذلك للسبب نفسه[51]. ويعتقد المصريون، كما ينقل الينا لين، أن سُفور المؤمنة أمام الكافرة مخالف للشرع، اذ لن تعفّ الكافرة عن وصفها للرجال[52]. ويقول لين إن المصري عادة لا يتزوج بأكثر من امرأة مع أن الشريعة تبيح له أربع زوجات، إلا أن الرجل وان اقتصر على زوجة واحدة يمكنه أن يطلّقها ويتزوج غيرها كيفما شاء. ويقرر بثقة أن الكثيرين من رجال القاهرة، على عهده، كانوا يطلّقون زوجاتهم، وبخاصة اذا طال أمد الزواج[53]، مشيراً الى أن الكثيرين من الرجال قد اقترنوا في عشر سنين بعشرين امرأة أو ثلاثين، كما أن بعض النساء ممن لم يتقدم بهن السن تزوجن عشرة رجال أو أكثر على التوالي وأن ذلك يسود بالأخص بين الطبقات الشعبية الفقيرة[54]. ويشير الباحث الى كثرة استخدام المصريين للعوالم (القيان) في أي مناسبة، كميلاد طفل أو الاحتفال بختان أو بعرس، بيد أن هذا لا يحدث لدى العائلات الجليلة في المناسبات العادية لاعتبارها مخالفة للآداب، أما بالنسبة الى الطبقات الشعبية الفقيرة، فإن هذا غير معيب. ويشير لين أيضاً الى كثرة رقص الغوازي سافرات في الشوارع[55]. وهو يذكر بعض النساء من الطبقات الشعبية الفقيرة تكد أكثر من الرجال، وأنهن يعملن، فضلاً عن تجهيز الطعام وجلب المياه، في غزل القطن والكتان أو الصوف، وكذلك في البيع أحياناً في الأسواق. وتخضع هؤلاء النساء الفقيرات لأزواجهن أكثر من خضوع النساء من الطبقة العليا[56].

ويلاحظ لين أن التحية لدى المصريين المسلمين تعتبر سُنَّة وردُّها فرض، بعكس الحال عند التحية بين المسلم وغير المسلم[57].

ومما يورده لين في مؤلفه أنه اذا تثاءب المصري المسلم، فإنه يضع ظاهر يده اليسرى على فمه ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، إذ المعتقد أن الشيطان يقفز إلى فم المتثائب. كما

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ و١١٢.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

أن القاعدة أن يكرّم المسلمون يُمناهم يداً وقدماً، فيستعملون اليد اليُمنى للأغراض الجليلة، واليسرى للأعمال التي تُعتبر، على رغم ضرورتها، حقيرة، وينتعلون الحذاء الأيمن ويخلعونه قبل الأيسر، ويخطون عتبة الباب بالقدم اليمنى قبل اليسرى[58]. ويقرر لين أنه بينما تقلّ الكلمات الخليعة في مجتمعات الطبقتين العليا والوسطى، فإن أغلب الناس من الطبقات الشعبية الفقيرة (الحرافيش) خلعاء في أحاديثهم ويحبون الدعابة الى أقصى حد، وأن أفراحهم لا تكون أبداً بلا جلبة[59].

ثم يعقد لين مبحثاً مهماً عن الخرافات، ويقرر أن الخرافة قد تفصل في أمور يختلف فيها حتى علماء الدين لأجيال طويلة. ومن بين ما يعرضه الاعتماد على الحلم وبخاصة اذا رأى الرائي في المنام الرسول، فإن رأي الرسول كما ينقله النائم عنه هو الفيصل في أي مسألة مختلف عليها. ويورد بعض الأمثلة التي تتعلق بوجود أو بعدم وجود رأس الامام الحسين في المشهد الحسيني في القاهرة، وهي مسألة خلافية من الناحية التاريخية وكيف حسمتها فعلاً الرؤيا[60]. كما يعتقد المصريون بالجن (وهم طبقة من الكائنات تتوسط بين الملائكة والأنس، وتقلّ عنها فضلاً وقد خُلقت من النار وتستطيع أن تتشكل بأشكال الناس والبهائم والوحوش الخيالية وتختفي عن الأنظار كما تريد). والجن يشربون ويأكلون ويتناسلون مثل البشر أو معهم، كما أنهم عرضة للموت وإن كانوا يعيشون أجيالاً عديدة. ويعتنق بعض الجن الاسلام والآخرون كُفّار ويسمى هؤلاء الكفرة شياطين يرأسهم إبليس[61]. وينقل الينا لين أن العادة في مصر في عهده أن يرسم المسلمون والمسيحيون على السواء صليباً على مدخل الحمّام إذ يعتقدون أن هذا يمنع الجن من دخوله. ويعتقد المصريون، وبخاصة العوام منهم، أنه عندما يصب أحدهم ماء على الأرض عليه أن يدمدم: «دستور» مستأذناً أو مستغفراً الجنيّ الذي قد يوجد هناك[62]. كما يعمد المصريون الى قول «دستور» أو «دستور يا مباركين» عند دخول المرحاض؛ كما يعتقد الكثيرون أن سبب الزوابع التي تثير الغبار أو الرمال إنما يكمن في تحليق هذه الكائنات من الجن، وعادة يفوه المصريون عندما تبدو زوبعة بالقرب منهم بتعويذة معينة لإبعاد الزوبعة عنهم فيهتفون: «حديد يا شؤم»، فهم يظنون أن الجن يخافون هذا المعدن كثيراً. كما يعتقد المصريون أن الشهاب سهم يقذف به الله الشياطين فيصيحون عندما يرون شهاباً ساقطاً: «سهم الله في عدو الدِّين»[63].

يعترف لين بأن ما يتعلق بالجن وبتاريخه، بحسب اعتقاد المصريين، إنما يرتبط بأساطير لم يذكرها القرآن ولا يؤمن بها المسلمون المستنيرون، ويلاحظ أن هذه الأساطير ترجع الى آثار

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٦٠) أنظر التفاصيل الكثيرة في: المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

باقية من معتقدات خاصة سابقة على الاسلام[٦٤]. ومع ذلك فهو يورد حكايات عديدة تدل على اعتقاد عدد من علماء الدين في مصر على عهده بالجن وبقدرتهم على التشكل بأشكال كائنات مختلفة[٦٥]. ويشير الى أنه سمع كثيراً عن أحداث أفزع الجن فيها سكان أهم شارع في القاهرة (على عهده) أسبوعاً كاملاً، إذ كان الآجرّ (القرميد) يُقذف بكثرة من بعض المنازل كل يوم طوال هذه المدة ولم يصب أحد، وقد ذهب لين شخصياً الى مكان هذا الحادث للنظر وللاستقصاء، فلم يجد شيئاً من ذلك كله وقيل له إن الرجم قد انقطع، بيد أنه لم يجد أحداً ينكر واقعة قذف القرميد أو شك في أنها من أعمال الجن، بل كان الكل يردد قولهم: «الله يحفظنا من شر أعمالهم»[٦٦].

وأشار لين أيضاً الى اعتقاد الكثيرين من المصريين بأن الجن يُسجنون أثناء شهر رمضان وأن الكثيرات من المصريات يرششن في وقفة عيد الفطر ملحاً على أرض الغرف مبسملات لمنع هذه المفزِعات من دخول منازلهن[٦٧]. وفي هذا السياق يشير أيضاً الى بقية عجيبة من خرافة مصرية فرعونية قديمة، إذ يعتقد عدد كبير من سكان العاصمة المصرية أن لكل حي من أحياء القاهرة حارساً خاصاً من الجن ذا شكل أفعواني[٦٨].

ويقرر لين أن غالبية المصريين «لا يظهرون احتراماً خرافياً للكائنات الوهمية فحسب، وإنما يجاوزون ذلك الى بعض أفراد من البشر مثلهم. وكثيراً ما يكون ذلك التقديس الى أقل الناس استحقاقاً له. فيعتبرون الأبله أو المجنون مخلوقاً عقله في السماء وجسده يختلط بالبشر. ويعدّونه لذلك ولياً. ومهما ارتكب الولي المشهور من الخطايا، وكثير منهم يخالفون الدين، فهي لا تؤثّر في قداسته، اذ تُعتبر نتيجة تجرد عقله من الأشياء الدنيوية، فروحه أو قواه العقلية كلها مُستغرقة في التقوى»[٦٩].

ومما يقرره لين أن كل من يرتاب في وجود الأولياء يُرمى بالمروق[٧٠]. وهو يقول إن المصريين يسمون أقدس الأولياء قطباً، وأن القطب كثيراً ما يظهر ولكنه لا يُعرف، وهو يظهر دائماً متواضعاً رث الثياب. ويعتقد المصريون أن القطب يكون فوق الكعبة. ومع الاعتقاد السائد بأن سطح الكعبة هو مركز القطب الرئيسي، فإن لهذا القطب مركزاً آخر في أحد أبواب القاهرة، وهو باب زويلة الذي تسميه العامة أيضاً «باب المتولي»[٧١].

ويزور المصريون أضرحة الأولياء كثيراً معتقدين أن هؤلاء الأولياء سينزلون عليهم البركات، كذلك يقصدون هذه الأضرحة التماساً للدرء من مرض، أو لطلب النسل مقتنعين

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) المصدر نفسه.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

بأن فضائل الميت تكفل قبول دعواتهم قبولاً مرضياً. ثم يورد لين تفاصيل كثيرة عن طقوس زيارة الأولياء من طواف حول المقصورة من اليسار الى اليمين وقراءة الفاتحة بصوت لا يُسمع أمام باب المقصورة، أو أمام جوانبها الأربعة، وقد يتلون بعد ذلك سورة أطول من الفاتحة وتُقرأ بعض الأدعية من أجل الولي، وإن كان يعتقد أيضاً أن الأجر ينعكس على الزائر الذي يتلو الصلاة(٧٢).

ويشير لين الى أشهر موالد القاهرة بعد المولد النبوي وهما مولدا الحسين والسيدة زينب. كما يشير الى كثرة الدراويش في مصر كثرة عظيمة والى الاحترام الذي يلقاه هؤلاء، وبخاصة من أفراد الطبقات الشعبية الفقيرة(٧٣). ويذكر بالتفصيل أهم طوائف الدراويش في مصر (الطرق الصوفية) مثل الرفاعية والقادرية والأحمدية. ويقرر أن عقائد الدراويش وقوانينهم وشعائرهم لا تذاع على غير المطلعين على أسرارها، فهي مثل عقائد الماسونية(٧٤). ويذكر الكثير من هذه الشعائر الدرويشية منها أشياء لا علاقة لها بالدين النصيّ مثل احتراف اخراج الثعابين من المنازل وقضم الزجاج ونحو ذلك(٧٥). ويورد ملاحظات تفصيلية عن كثرة لجوء المصريين المسلمين، وبخاصة الطبقات الشعبية منهم، الى الأحجبة والتمائم ضد الحسد بل ضد بعض الأمراض. كما يلجأ البعض الى بعض الأعمال ذات الطابع السحري لمنع أثر الحسد مثل استعمال «الشب» بإحراقه ووخز قطع من الورق بإبرة، وغير ذلك من الطقوس(٧٦).

ويتحدث هذا المؤلف الانكليزي عن تعليق كتابات مستمدة من القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة بكثرة على الحوانيت جلباً للرزق ومنعاً للحسد(٧٧).

وأورد لين اشارات تفصيلية طريفة عن لجوء المصريين الى مثل هذه التمائم والأحجبة لشفاء الأمراض وازالة أثر السموم. كما أشار الى الكثير من العادات الخرافية الساذجة والمضحكة التي كان يلجأ اليها المصريون لمقاومة انتشار الرمد، ومنها عادات شديدة الغرابة بل وعادات مقززة(٧٨).

وذكر أن المصريين قد يلجأون الى عادات خرافية شتى يستشيرونها عند التردد في عمل ينوون فعله أو تركه، فيستخدم البعض ما يسمى «زائرجه». كما يعمد البعض الى حل مشكلاتهم عن طريق «الاستخارة»(٧٩).

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤. يلاحظ استمرار هذه الظاهرة الى حد ما في مصر حتى الآن الى درجة أن المشرّع المصري تدخّل لتحريم تعليق مثل هذه اللافتات على السيارات في السنوات الأخيرة.

(٧٨) أنظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

ويعقد لين الفصل الثاني عشر من كتابه للسحر والتنجيم، ويورد تفاصيل طريفة عن ذلك مثل فتح المندل[80]. ويلاحظ أن عادة فتح المندل، ذات الطابع السحري لا تزال متّبعة في القاهرة حتى الآن بدرجة أقل، وذلك للكشف عن السارق في حوادث السرقة اذا لم يكن الجاني معروفاً بخاصة، كما يستخدم المندل أيضاً للكشف عن مكان الغائب.

ومن عجب ودون محاولة تقويمية من جانبنا، نجد أن عدداً كبيراً من الملاحظات التي أوردها لين في ثلاثينات القرن التاسع عشر عن العادات والتقاليد ذات الطابع الديني الشكلي التي تتصل بما يمكن أن يسمى الفهم الشعبي للدين، يردد معظمها مؤلف مصري بعد كتاب لين بحوالى سبعين سنة على الرغم من كل النهضة التعليمية والثقافية التي حدثت في مصر خلال هذه الفترة الطويلة نسبياً. فتكاد الصورة التي يوردها المؤلف المصري محمد عمر في في كتابه الموسوم سر تخلف المصريين وانحطاطهم، أن تكون صورة مقاربة جداً للصورة التي سبق أن أوردها لين[81].

ولعل هذه الاستمرارية اللافتة للنظر أن تكون محلاً للدراسات المتعمقة الجادة حول أسبابها على الرغم من التوسع في التعليم الرسمي، وعلى الرغم من كثرة القنوات الثقافية الرسمية وانتشارها، وعلى الرغم من الوسائط الاعلامية التي تغدق عليها الدولة الكثير من المال؛ ولسوف نطرح في مبحث لاحق عدداً محدداً من الفروض التي نقدمها لتفسير هذه الاستمرارية وبخاصة وأننا كما سنرى في المبحث القادم مباشرة كيف أن عدداً كبيراً من ملاحظات السابقين علينا حول الممارسات الشعبية للدين في القاهرة حالياً أو ما اسميناه «دين الحرافيش» لا تزال مستمرة حتى وقتنا الراهن.

المبحث الثالث: دين الحرافيش ـ رؤية آنية للملاحظات العيانية

المطلب الأول: في المنهجية العامة

لا تنفصل المنهجية، في تقديرنا، عن موضوع الظاهرة المبحوثة. إذ لا يمكن تعميم منهجية بعينها أو أدوات بحثية ثابتة وموحدة لاستخدامها في الحصول على المعطيات المطلوبة حول دراسة الموضوعات الاجتماعية أو الثقافية كافة في مختلف المجتمعات البشرية بغضّ النظر عن المواضعات الخاصة بكل منها.

وإذ نصدر عن هذا المنطلق الرئيسي، نؤكد أنه في ضوء الخبرات البحثية العيانية المباشرة التي شاركنا فيها على مدى نحو ثلث قرن في مجتمعنا المصري تحديداً، وفي بعض المجتمعات العربية الأخرى، فإننا نرى أن اللجوء الى الأدوات المنهجية ذات الطابع الكمّي

---

(٨٠) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ٢٠١.

(٨١) محمد عمر، سر تخلّف المصريين وانحطاطهم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٣).

في جمع البيانات والمعطيات عن معظم الظواهر الاجتماعية والثقافية أمر محفوف بمزالق كثيرة. وهو لا يؤدي، وفقاً لنتائج معظم البحوث الميدانية والجماعية والفردية كافة، الا الى فهم مبتسر ومحدود حول السطح فقط من الظاهرة المبحوثة، إن لم نقل، قد يؤدي الى فهم مُضلِّل.

ولقد طالما نبهنا نحن والبعض الى ضرورة التخلي عن هذا التمسك الشكلي المغترب والعقيم معاً، بهذه الأدوات البحثية الكمية التي نُقلت الينا من المجتمعات الغربية الصناعية المتقدمة، والتي تختلف من نواحٍ كثيرة عن مجتمعاتنا العربية، سواء من حيث التطور التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، فضلاً عن اختلافات فارقة في البنى المادية والفوقية. ونحن نعتقد أن هذه المنهجية وهذه الأدوات قد نقلت الينا، في الغالب، بتأثير التبعية والتغريب. وشَجَّع على التوسع في استخدامها الرغبة المحمومة في سرعة الانجاز البحثي، ومن ثمَّ النشر، فالكسب السريع لمال أو لشهرة متسرعة[82].

فمن الثابت الآن عملياً، باستقراء التاريخ الاجتماعي الثقافي الاقتصادي السياسي في الدولة العربية الاسلامية بعامة، وفي المجتمع المصري منها بخاصة، أن شعوبنا قد تعرضت على مدى التاريخ العربي الاسلامي ومنذ بواكير هذا التاريخ، بل وتعرّض بعضها مثل الشعب المصري حتى قبل بداية هذا التاريخ العربي الاسلامي، لألوان بشعة من قهر السلطة واستغلالها لانجازاته كافة. كما بات من المقرر أن نمط الانتاج ونظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في هذه المجتمعات العربية الاسلامية، ومن بينها المجتمع المصري قلّص كثيراً من حريات الأفراد، وبالتالي سبَّب ضموراً حيوياً لسمات معينة، مثل حرية الرأي وحرية التعبير عنه والشجاعة في إبداء الرأي المخالف والصدق وعدم المداراة وعدم التقية والمصارحة والمكاشفة ونحو ذلك، الأمر الذي ينجم عنه، في إيجاز وتركيز شديدين، ما نلاحظه ويلاحظه غيرنا من إحجام المبحوثين في ما يتعلق ببحوث استكناه الرأي والاتجاهات، إحجامهم عن إبداء الرأي الحقيقي والاتجاه الحق والقناعة الحقَّة. وهي أمور عايشها مجتمع الباحثين في فروع العلم الاجتماعي منذ بدايات اللجوء الى البحوث الميدانية في الأقطار العربية كافة، ومن بينها مصر التي كانت سباقة في هذا المضمار.

كما أن طبيعة الموضوعات المبحوثة في مثل هذه البحوث الميدانية تتطلب قدراً من الوقت يبذله الباحث معايشاً للمبحوث بحيث يُسمح بتبلور ثقة متبادلة بينهما تكسر حواجز الخوف التقليدية ازاء السلطة التي يُجَسِّدها الباحث أمام المبحوث، حتى إن لم يكن للباحث أدنى علاقة بالسلطة. ولا شك أن هذا كله هو حصاد حتمي لعلاقات تاريخية محددة.

---

(٨٢) علي فهمي، «نحو علوم إجتماعية قومية،» مجلة العلوم الإجتماعية (جامعة الكويت)، (١٩٨٥)؛ إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز القومي للبحوث التي عقدت من ٢٦ إلى ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣ في القاهرة (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، والجمعية العربية لعلم الإجتماع، ندوة نحو علم إجتماع عربي، تونس، ١٩٨٥.

ولسنا في حاجة، هنا، الى ايراد تفاصيل كثيرة حول الموضوع أو ايراد أمثلة من واقع البحوث الميدانية ونتائجها القاصرة خلال العقود الثلاثة الفائتة.

إلا أن الظاهرة المؤسفة أنه يبدو أن الكثيرين حتى من الأوساط الأكاديمية المعنية، لا يحفلون بقراءة رأي مخالف للاعتياد العام، وبالتالي لا يحفلون بفهمه ولا يحفلون بمعارضته، ولا حتى بتكلّف مشقة الرد عليه.

وإذا كان كل ما أسلفناه، في إيجاز، من حجج مقنعة بفساد اللجوء الى الأدوات المنهجية ذات الطابع الكمي في البحوث الاجتماعية بعامة، فإن هذه الحجج تصدق على نحو أكثر وضوحاً في ما يتعلق بالتعرف الى اتجاهات المبحوثين بخاصة. وفي هذا الميدان تحديداً، تكون الحجج التي سقناها أنصع ما يكون وضوحاً بالنسبة الى ما يتعلق بالاتجاهات الدينية بالأخص. فالاتجاهات الدينية سر الأسرار وهي في بؤرة ضمير المعتقد أو حتى غير المعتقد، وهي قدس الأقداس لا يغض خواتمه لباحث متسرع يملأ صحيفة استبيان في دقائق قصيرة.

وهكذا عمدنا في دراستنا هذه الى الاستبصار بمعطيات التاريخ الاجتماعي الثقافي المصري في شكل قراءات مكثفة على مدى سنين عديدة على نحو ما ألمحنا بايجاز في المبحث الثاني من هذه الدراسة. ففي تقديرنا أن الظواهر السوسيوثقافية في مجتمعاتنا، وبخاصة في مجتمع قديم ومستمر ومتفتح على الغير كالمجتمع المصري، لا يمكن دراستها وفهمها بعيداً عن استكناه المصادر المعتمدة في التاريخ الاجتماعي الاقتصادي الثقافي حول الظاهرة المبحوثة في المجتمع المعني. كما أننا نلجأ الى الواقع المبحوث لنعيشه، ومن ثم لندرسه محاولين فهمه واستكناه أسرار الظواهر الاجتماعية الثقافية التي يعتلج بها. ولا يمكن أن تتم الدراسة العميقة أو الفهم الأوفى من خلال أدبيات غريبة وافدة.

ولا نتمكن في هذا المقام من رسم صورة منهجية صارمة لما اتّبعناه في جمع ملاحظاتنا عن ظاهرة دين الحرافيش في مصر المحروسة. فالواقع أن معايشاتنا لمجتمعات الحرافيش بالقاهرة مصر المحروسة، قد بدأت واستمرت خلال عدة عشرات من السنين. بيد أننا نقرر، بصدق وبنزاهة، أننا وجهنا ملاحظاتنا أثناء مثل هذه المعايشات الى حرافيش مصر المحروسة منذ نحو عشر سنين، توجيهات محددة لفهم الكثير من أبعاد ثقافاتهم الفرعية واتجاهاتهم وقناعاتهم ومعتقداتهم الدينية منها والعامة على حد سواء. ونزعم أننا خرجنا بنتائج مرضية من الملاحظات المتبصرة نتيجة هذه المعايشات الطويلة.

فمثلاً، قد شهدنا عشرات من الموالد الدينية الشعبية في مصر المحروسة على مدى سنوات. واعتمدنا على إخباريين من الطبقات الشعبية الفقيرة حظينا بثقتهم وصداقتهم، وتجولنا آلاف المرات عبر الدروب الضيقة لحواري القاهرة القديمة، وتسكعنا بين المجاذيب وأهل الطريق،ناقشناهم وناقشنا غيرهم عنهم، ولطالما اختلفنا الى المقاهي و«الغُرز»في الأحياء الفقيرة وفي الحارات الجوّانية ـ على حد تعبير المؤرخ الأشهر الجبرتي.

باختصار، عشنا أو حاولنا أن نعيش بين الحرافيش سنوات هي أزهى سنوات العمر.

عشنا دون تكلّف وبلا تعالٍ وبتلقائية ودون افتعال، عشنا بينهم الى الحد الذي يسمح بقدر من المعرفة الدقيقة عنهم، والوصول الى بعض الملاحظات المتبصرة المدّقّقة المستقاة من خلال هذه المعايشة الطويلة والثرية.

وقد يكون من الملائم هنا أن نقارن بالتساوق مع ميدان آخر هو الابداع الأدبي بعامة والروائي منه بخاصة. فقيمة روائي مصري شهير مثل نجيب محفوظ تأتي في المقام الأول، في تقديرنا، من المعايشة العيانية لحرافيش القاهرة، كذلك الأمر نفسه مع روائي مصري شهير آخر هو جمال الغيطاني. ونعتقد أنه بالنسبة الى ميدان الابداع الروائي لا خلاف بين متذوقي هذا النوع الأدبي وناقديه، على أن ابداع محفوظ والغيطاني يتميز على نحو لافت عن انتاج الآخرين.

المطلب الثاني: منطلقات نظرية لبعض الملاحظات الميدانية عن دين الحرافيش في مصر المحروسة

أ ـ المنطلق الأول

تتحصل منطلقاتنا النظرية حول موضوع الدراسة في منطلقين رئيسيين: **المنطلق الأول**: أن الفهم الشعبي للدين أو ما نطلق عليه هنا دين الحرافيش، إنما هو نتاج تراكمات ثقافية عديدة ذات طبقات متتابعة سواء أكانت متناغمة أم متناقضة، وأن هذا النتاج الثقافي ذا الشكل الديني قد صُنع على مهل وبالتدريج عبر العصور، وأن اتمام نضج الناتج الثقافي النهائي يتوقف على المطبخ السوسيوثقافي ـ إن جاز التعبير. ولا شك عندنا في قدرة هذا المطبخ السوسيوثقافي المصري على اخراج المنتج النهائي متفرداً ذا نكهة خاصة ومذاق خاص.
«فالشيء الذي يميز الاحتكاك الحضاري في مصر خاصة عنه في كثير من مناطق العالم أنه لم يكن عملية إحلال وذوبان، ولم يكن ابتلاعاً حضارياً، إنما كان في الأساس عملية تبادل حضاري... وبعبارة أخرى لم تتحول مصر نافورة الحضارة القديمة الى مجرد بالوعة للحضارة الجديدة، ولكن الى بوتقة صهرتها لتشكلها بما يتفق وتراثها»[٨٣].

وفي ضوء هذا، يمكن فهم عبارة نيوبري «مصر وثيقة من جلد الرق، الانجيل مكتوب فيها فوق هيرودوتس، وفوق ذلك القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة مكتوبة جلية».

ولعل هذا المنطلق النظري الذي يكمن في هضم الثقافات المتتابعة التي وفدت الى مصر وصهرها واخراجها في نسيج ثقافي متفرد ـ لعل هذا المنطلق النظري يكون مفسراً لمعظم البحوث السوسيوثقافية الميدانية الرائدة التي أجراها أستاذنا سيد عويس منذ أواسط الستينات مثل: «ظاهرة ارسال الخطابات الى ضريح الامام الشافعي»، و«هتاف الصامتين»، و«الابداع الثقافي على الطريقة المصرية»، التي حاول فيها هذا الأستاذ الرائد أن يثبت وجود

---

(٨٣) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ص ١٤٥.

علاقة تأثر في بعض الطقوس والممارسات الاسلامية والقبطية في مصر، كما تمارس حالياً، ببعض المعتقدات والأديان والثقافات المصرية القديمة منذ العهد الفرعوني(٨٤).

فظاهرة إرسال الرسائل الى مقابر الأولياء والقديسين الموتى في مصر هي ظاهرة قديمة كما هي ظاهرة آنية معاصرة. فقد كانت مثل هذه الرسائل في العصر الفرعوني الى الموتى تُكتب عادة على وعاء أجوف اسطواني الشكل يُصنع عادة من الخزف أو الفخّار، كما كانت هذه الرسائل تكتب، أحياناً، على ورق البردى أو على ورق مصنوع من الكتّان. وعرف المصريون القدماء نوعاً من التداعي القضائي ـ إذا جاز التعبير ـ ضد شخص ميت ظالم؛ إذ قد يطلب أحدهم من ميت عزيز عليه أن ينوب عنه في رفع الدعوى القضائية ضد الذي أذاه أو أضرّ بمصالحه في حياته، إذ إن الاثنين المدعي بالوكالة والمدعى عليه يسكنان في «مدينة الموتى»، وكانت المحكمة المتوهمة في عالم الأموات تسمّى كما توردها النصوص «محكمة الإلّه الأعظم في مدينة الأموات»(٨٥). ومن اللافت للنظر أنه حتى الوقت الراهن، يعتقد جانب كبير من حرافيش مصر المحروسة، في قناعة تامة بجدوى الاحتكام الى ما يطلقون عليه «المحكمة الباطنية» التي تجتمع هيئتها مساء كل ثلاثاء من كل أسبوع في ضريح السيدة زينب في القاهرة وبرئاستها، وبعضوية الامام الشافعي (الذي كان قاضياً وفقيهاً في حياته) والسيدة نفيسة من آل البيت النبوي الكريم.

تدعو هذه الاستمرارية وهذا التشابه الى اثارة تساؤلات عديدة لا يكفي المنطلق النظري الأول كما أوردناه للاجابة عنها. إذ ان مفاد هذا المنطلق النظري أن الثقافات والمعتقدات تتوالى ليس في شكل طبقات بعضها فوق بعض، بل إنها تمتزج وتصهر معاً. ولعل هذا المنطلق يفسر الظاهرة في لحظة تاريخية، لكنه لا يصلح دوماً لتفسير استمرارية الظاهرة، وتتابعها على مدى الأجيال، على الرغم من التغيرات التي من المؤكد أن تكون قد لحقت بالمجتمع المصري عبر القرون. وهنا قد يسعفنا المنطلق النظري الثاني في تقديم تفسير لهذه الاستمرارية، وهو ما نسميه المنطلق النفعي أو الوظيفة النفعية للظاهرة المدروسة، وهو ما نتناوله الآن.

المنطلق الثاني: الوظيفة النفعية واستمرارية الظاهرة

على الرغم من اقتناعنا بالمادية التاريخية كمنهج مدخلي في دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية، وعلى الرغم من أن الظواهر الثقافية (بما في ذلك الممارسات ذات الطابع الديني)، إنما تقوم على أساس متين من نظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع المعني ـ على

---

(٨٤) أنظر لسيد عويس: من ملامح المجتمع المصري: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي (القاهرة: المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، ١٩٦٥)، وهتاف الصامتين: ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧١).

(٨٥) سيد عويس، الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١)، ص ٢٠ ـ ٢١.

الـرغم من ذلك لا نعتقـد أن هذه العـلاقة بـين مـا يسمّى في الأدبيـات البنى التحتيـة والبنى الفوقية هي علاقة آلية، بل إنها علاقة جدلية بـالضرورة من ناحيـة، كما أن الـوظيفة النفعيـة للظاهرة السوسيوثقافية هي التي تبرر، بالدرجة الأولى، تفسير استمـرارية هـذه الظاهـرة حتى مع حدوث بعض التنويعات على سلّم العلاقات الاجتماعية الاقتصادية.

ودون الـدخـول في التفـاصيـل، يمكن القـول أن الفن الانتـاجي في مصر من جهـة، وكذلك نظام العلاقات الاجتماعية الاقتصادية من جهة ثانية، يتسـمان بنوع من الاستـاتيكية، وإن كـان لا يمكن في الوقت نفسـه انكار أن ثمـة تغيرات قـد لحقت بهـما منـذ أواسط القـرن الماضي على الأقل، وهي إن لـم تكن في مستوى التغيرات الجذرية الغارقة فهي تغيرات كميـة مهمة لها حساباتها. وعلى الرغم من هذا كله يلحظ الباحث المدقق استمرارية واضحـة للكثير من البنى الثقافية وبالأخص ما يتعلق منها أو يتصل بالظاهرة الدينية.

وفي هذا الصـدد، فنحن نجازف بتقديم أطروحتنا حول هذه الاستمـرارية الثقـافية من حيث طابع وظائفها النفعية. ولسوف ندلل على أطروحتنا هذه بمثالين بـارزين من أبرز رمـوز الممارسات الـدينية للحـرافيش في مصر المحروسـة. وهذان المثـالان يتعلقان بـظاهرة المـولـد وبالجماعات الصوفية على التوالي كما سيجيء.

١ ـ ظاهرة المولد

الاحتفال بمولد الولي في القاهرة مصر المحروسة (وعـادة ما تكـون الاحتفالات بـالمولـد أوسـع نطاقـاً في حالـة مـا إذا كـان الـولي المحتفى بـه من آل البيت النبـوي)، هـو ظـاهـرة سوسيو ـ ثقافية تتكرر كل عام في توقيت محدد معروف. يتخذ الاحتفال في شكله العام مظهراً أو مظاهر دينية. فالقرآن الكريم يُتلى ليل نهار في الأسبوع الذي يسبق الليلة الكبيرة للمولـد، وتتداخل القراءات العالية عبر مكبرات الصوت. ولا يستطيع أحد المتابعة الواضحـة في سماع آيات الذكر الحكيم. الأذكار والأوراد تعمّ مساحات شاسعة حـول ضريح الـولي حتى لتشمل حياً بأكمله وبعضاً من الأحياء المجاورة، وينشد المنشدون الأناشيد الدينية على أنغـام الآلات الموسيقية مقلدين ايقاعات مـوسيقية لأغـانٍ معاصرة معـروفة من الجميـع، مع إكسـاء اللحن اشعاراً دينية مؤلفة مسبقاً أو هي ترتجل، وبالتالي تتغير بعض ألفاظهـا من أمسية الى أخـرى. هذا عن المظهر الديني الشكـلي، بيد أن هـذا لا يكفي للتعبير عن الجـوهر الحقيقي للمـولد. فالمولد سوق تجارية في المقـام الأول يعرض فيهـا المنتجون بضـائعهم يسعى اليهم المستهلكون للشراء، فالمنتج والبائع من جهـة يُفيدان من المـولد في تصريف السلع، والمستهلك من جهـة أخرى يُفيد من المنافسة بين الباعة عند الشراء. ومن اللافت لنظر البـاحث المدقق أن المـوالد وبخاصة في الأقاليم المصرية، ترتبط مواسم اقامتها بتصريف محـاصيل زراعيـة بعينها، وتتفق مواعيد الموالد الاقليمية مع مواعيد الانتهاء من جني المحصول الـذي يشتهر بـه الاقليم الذي يقام فيه المولد.

وحتى في القـاهرة مصر المحـروسة ـ وإن يكن ذلـك بدرجـة أقلّ ـ فـإن معظم مـوالد الأوليـاء المشهورين تصـادف في الأشهر السـابقة عـلى شهر رمضـان، وكأن الـرواج التجاري الذي يحدث إبّان هذه الموالد مقدمة ضرورية للانفـاق على رحلة العمـرة والحج الى الأراضي المقدسة.

ويلعب المولد دوراً مهماً في توثيق العلاقات الاجتماعية بين الوافدين اليه من أبناء القرية أو الاقليم الواحد أو بين المنتمين الى طريقة صـوفية واحـدة وإن تعددت مـواطنهم الاقليمية؛ وقـد يكون في هـذا التعارف بـين هؤلاء وتوثيق العـلاقات بينهم، فـرص ملائمـة لـلاصهـار وللزواج وللتجارة وللمشاركة في أنشطة اقتصادية مستقبلية.

كـما أن المولـد، اذا نظرنـا اليه من منـظور فني، هـو مسرح يختلط فيـه الفن بـالشكـل الديني، فأرباب الفنون الشعبية يختلفون اليه ويعرضون فنونهم الساذجة على الفقراء بخاصة، وهم الذين يفتقرون الى الفن الراقي والذين لا يعرفون عادة الطريق الى أجنـاس الفنون التي يصنعها الخاصة ويستهلكها ويتذوقها الخاصة. ومن هنـا، فالمـولد منـاسبة احتفـالية للترفيـه، وللعروض الفنية ولتلقّي الفنون في آن واحد، ويلبي حاجات طبقـات شعبية بسيـطة وفقيرة، محرومة من فنون وإبداعات الخاصة.

ويختلف بعض الناس الى المولد تخففاً مما قد يعـانونـه من أمراض عصـابية أو ذهـانية، فهم يقصدون الولي ملتمسـين حلول البركـة عسى أن يتم شفاؤهم. كـما قد يستعـين البعض ببركات الولي في تحقيق مطلب أو مـآرب مثل زواج أو إنسـال أو كسب. ويذهـب البعض الى المولد وفاء لنذر سابق في حالة تحقق الأمر الذي نذر من أجله.

بعد ذلك، فنحن نقدم أطروحة نفترضها، هي أن المولد يتفق مع ما نطلق عليـه المزاج النفسي العام للمصريين وبخاصة الحرافيش. فالمصري البسيط وحتى المتـدين، يميل، عـادة، الى التخفف من ثقل أعباء التـدين، فهو يؤدي الـطقوس بغـير مشقة «الـدين يسر لا عسر»، و«ساعة لقلبك وساعة لربك». المصري البسيط لا يرى أن في التدين مشقة له، فالدين متعة وعبادة في آن واحد. فزيارة المولد «زيارة وتجارة». وإذ يكـون ذلك، فـلا جناح عـلى المصري البسيط (حتى المتدين)، من أن يأخذ نصيبه من نعيم الدنيا بقدر ما يطيق وبقدر ما تصبو اليه نفسـه. وهو لا يـرى في ذلك أي تنـاقض مـع التـديّن، «فـالله غفـور رحيم»، و«قـد كتب ـ تعالى ـ على نفسه الرحمة». فالمصري البسيط متدين على نحو خاص، يمكن أن نسميه التدين الحياتي، فهو يؤدي لله ما لله، وفي الوقت نفسه يوظف الأمور كلها بما في ذلك فهمه الشعبي للدين توظيفاً نفعياً. المصري البسيط مقهور محروم عبر القرون، فلا بأس من أن يمنحه المـولد «وهـو مناسبـة ذات طابـع ديني شكلي»، لا بـأس من أن يمنحه المـولـد بعض المتـع الحيـاتيـة البسيطة، فهو يتذوق بعض صنوف الحلوى بمناسبة المولد، وهو يتذوق الثريد واللحم لمنـاسبة المولد. وقد يختلط بالنسـاء بمناسبـة المولـد، كما قـد يلجأ الى تعاطي الحشيشة «للتسريـة عن أحزانه وآلامه» لمناسبة المولد أيضاً. فالمولد، في ايجاز، هـو للمصري الفقير البسيط «فـرجة»،

والمصري البسيط يعشق الفرجة. فهو يأتي من الريف المحروم أو من الحارات الجوّانية المحرومة ليجد في فسحة المولد أنساً أو قل «ونسه» على حد التعبير الشعبي.

هذه الوظيفة، أو بالأحرى الوظائف النفعية للمولد، هي التي تفسر، في تقديرنا، استمرارية الظاهرة. بل من اللافت للنظر أن الموالد ومواكبها لم تتوقف حتى في أشد حالات حدوث الأوبئة وانتشارها، مع ما في ذلك من تعرّض لأضرار ولمخاطر صحيّة جسيمة.

ألا يجدر افتراض أن هذه الوظائف والغايات النفعية للمولد، هي من أهم أسباب الاستمرارية، على الرغم من عدد من التغيرات المجتمعية البنائية، مثل انتشار التعليم الرسمي ومجانيته حتى مرحلة الدكتوراه، وتعدد معاهد العلم والجامعات والمراكز البحثية والدوائر الأكاديمية، والاعلام الرسمي المكثف في هدر سفيه؟

ما نفترضه وهو عرضة للنقاش العلمي هو أن المؤسسات الخدمية الرسمية، التعليمية والثقافية والاعلامية، تقدم خدمات شكلية سطحية قليلة الجدوى والتأثير والفاعلية، ومن ثم يستمر المولد ظاهرة سوسيوثقافية، متجذرة في مجتمعنا الذي يعبر عنه حرافيش مصر المحروسة، بحق، صائحين ومرددين: «مولد يا دنيا» و «مولد وصاحبه غايب».

٢ ـ الممارسات الصوفية

عرفت مصر الاسلامية منذ قرون عديدة الصوفية على المستويين النظري والعملي بين قطاعات المثقفين بخاصة، وأيضاً على المستويات العملية (الطقوسية والسلوكية) بين العوام. وفي العصر الوسيط أخذت الحركة الصوفية شكل الفرق، وتسمّت كل فرقة، في الغالب، باسم مؤسسها. كما انقسمت الفرق الرئيسية الى فرق فرعية كثيرة[٨٦]. ومنذ العصر الوسيط أيضاً كانت تنظيمات الطرق الصوفية في مصر، مطابقة أو تكاد لتنظيمات مجتمعية أخرى بالغة الأهمية، ألا وهي تنظيمات طوائف الحرفيين[٨٧].

وعلى الرغم من أن هذا التلازم بين الطرق الصوفية في مصر من ناحية ونظام طوائف الحرفيين من ناحية أخرى، وقد وهن ثم انفصمت عراه، بعد تحلل النظام الأخير في نهايات القرن التاسع عشر بقيت الطرق الصوفية كمنظمات مجتمعية فعالة في مصر حتى الآن. وثمة

---

(٨٦) يبلغ عدد الطرق الصوفية المسجّلة رسمياً في مصر ٦٧ طريقة، وهي كلها خاضعة لأحكام الأمر الخديوي الصادر في ٣ حزيران/ يونيو ١٩٠٣ مع التعديلات الصادرة عن مجلس النظار (الوزراء) في ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٠، واللائحة الداخلية الصادرة عن المجلس الصوفي في ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٠٥، ثم القانون رقم (١١٨) لسنة ١٩٧٦ بشأن نظام الطرق الصوفية، والقرار الجمهوري رقم (٥٤) لسنة ١٩٧٨ بإصدار اللائحة التنفيذية للقانون السابق المشار اليه مباشرة. نقلاً عن: عويس، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٩٠.

(٨٧) أنظر التفاصيل في: أندريه ريمون، فصول من التاريخ الإجتماعي للقاهرة العثمانية، ترجمة زهير الشايب (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ١٩٧٤).

من الاستنتاجات أن بعض الطرق الصوفية على الأقل لم تتخلص بعد، على نحو نهائي، من بعض جوانب أنشطتها الاقتصادية (السرية!).

وعلى الرغم من قلة المعلومات والبيانات المتاحة لنا، في ما يتعلق بتفاصيل ودقائق التنظيمات الداخلية المتعلقة بالطرق الصوفية في مصر، نظراً لكونها تنظيمات تكتسي طابعاً مغلفاً بالسرية، إلا لعدد من الأتباع ممن يرقون الى المراتب العليا فيها. على الرغم من ذلك، فإن ثمة ملاحظات كثيرة حول أنواع عديدة من صور التكافل الاجتماعي (السري بالطبع)، الذي يتم في اطار الطريقة الصوفية الواحدة من جانب الأتباع القادرين تجاه غير القادرين منهم. وفي الغالب، يتم هذا التكافل الاجتماعي السري عبر قنوات خاصة بتنظيم من مشيخة الطريقة أو بمعرفة مسبقة من المشيخة على الأقل، وتحسب أن هذه القنوات المنظمة دقيقة وصارمة وفعالة.

وتشير البيانات المتاحة الى أن الطرق الصوفية تنتشر، طولياً، عبر الأقاليم المصرية جميعاً، بما في ذلك القاهرة مصر المحروسة. ومع ذلك، فإننا نفترض تبعاً للوزن السكاني النسبي (الساحق) للقاهرة، أن نسبة عالية من المنتمين الى معظم الطرق الصوفية، بل وأغلب قياداتها، إنما يعيشون في القاهرة. ومن ثم، فإننا نفترض تبعاً لذلك أن غالب أوجه التكافل الاجتماعي السري للطرق الصوفية، يتم في نطاق القاهرة مصر المحروسة.

ولسنا قطعاً ضد مثل هذا التكافل الاجتماعي السري، حتى وإن كان بالضرورة نخبوياً ومقصوراً على نطاق الأتباع المنتمين إلى الطريقة. فلا شك في أهمية مثل هذا التكافل الاجتماعي السري وحيويته بالنسبة الى غالبية الأتباع (وهم مواطنون) لمواصلة الحياة، وذلك في ظل تدني مستويات أنظمة التكافل الاجتماعي الرسمي وأجهزته.

وأياً كان الأمر، فقد يكون للتنظيمات المجتمعية ذات الطابع غير المعلن بالنسبة الى الكافة، مزالق خطيرة. وعلى الرغم من أننا لا نملك أية بيانات محددة حول أنشطة غير قانونية يمكن أن تمارس، ولو جزئياً، في نطاق بعض الطرق الصوفية في مصر نتيجة السرية المفروضة على تنظيماتها الداخلية ـ نقول على الرغم من ذلك، فإن مثل هذه التوجسات قد تكون واردة ولها ما يبررها.

ولعل الأمر نفسه يمكن أن يرد بالنسبة الى بعض الممارسات الطقوسية التي قد تحدث في اطار بعض هذه الطرق في غير علانية، ومدى موافقة هذه الممارسات لأحكام الدين النصيّ أو ابتعادها عنه.

ومع ذلك، تبقى الطرق الصوفية تجسيداً لظواهر سوسيوثقافية بالغة الأهمية في مصر، وبالأخص في غيبة فاعلية المؤسسات الرسمية أو عدم فاعليتها.

ملاحظات ختامية

كما ذكرنا في مقدمة الدراسة الماثلة، لسنا بصدد تقديم أية محاولة ذات طابع تقويمي حول الفهم الشعبي وللممارسات الشعبية للدين، أو كما أطلقنا عليها دين الحرافيش، كما يطرحه الواقع السوسيوثقافي في مصر بعامة، وفي القاهرة مصر المحروسة بخاصة. وبالتالي فلسنا في حاجة الى تقديم أية مقترحات محددة لمحاولة تغيير مسار مثل هذه الممارسات الشعبية والفهم الشعبي للدين. فالأمر في رأينا غير وارد من ناحية، بل نزعم أنه غير مؤسس علمياً من ناحية ثانية، وهو غير قابل للتطبيق من ناحية ثالثة في ظل ظروف العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الراهنة.

الفصل الثاني والعشرون

تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الانظمة العربية المعاصرة: بحث في نظرية عامة استناداً إلى حالتي مصر ولبنان

أنطوان نصري مسرة(*)

إن الباحثين العرب في قضية العلاقة بين الدين والسياسة هم أسرى إما نموذج يسمونه أوروبياً في الفصل بين الدين والدولة، أو نموذج ديني معاكس يعتبرونه اسلامياً. النموذج الأول ليس أوروبياً بل، على الأصح، فرنسي نابع من ايديولوجيا الثورة الفرنسية أو من تفسير مجتزأ لقول المسيح: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»؛ أما النموذج الثاني فلم يدرس بعد بواقعية، لا في التاريخ العربي ولا في الممارسة السياسية. والتجربة المعاشة، وخصوصاً الدراسة المقارنة لحالات متعددة ولفعالية مختلف السبل، هي التي تسمح باستخلاص نموذج عربي يخرج التنظير العربي المعاصر من أسره واغترابه ويغني الدراسات المقارنة على المستوى الدولي.

تختلف الأديان في عقائدها، ولكنها تجابه كلها، دون استثناء، جدلية استغلال الدين في التنافس السياسي، وهي المعضلة التي تشكل المنطلق لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. يطمس توقفُ الباحثين على مستوى العقائد المشكلة الأساس في احتواء النزاعات المسيسة دينياً. وتصيب هذه المسألة كل المجتمعات. إنها تتخذ أبعاداً أكثر خطورة في الوطن العربي حيث نشأت الأديان السماوية الكبرى. إذ التحول عن هذا الغنى نحو ترجيح سيادة الدين الواحد أو كيانات طائفية هو مناقض للمسار التاريخي العربي في تنظيم العلاقة على أسس براغماتية فاعلة وغير منافية للحرية.

هناك اجماع بين المفكرين على رفض السلطة الدينية، على اعتبار أنها خارجة عن مفاهيم القرآن. ولكن ما هي المؤسسات التي تحول دون الاحتكام إلى الشارع، وتنظم الفصل الوظيفي بين الاختصاصات والسلطات وتلملم المصالح وتحتوي النزاعات؟ لقد تحول

(*) أستاذ في كلية الإعلام والتوثيق وفي كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية ـ الجامعة اللبنانية.

الدين سياسياً وعملياً، وبسبب فقدان الضوابط في بعض المجتمعات العربية، خصوصاً تلك التي تتمتع بدرجة من الديمقراطية، إلى مجال سائب (No Man's Land) يخترقه رجال الدين ورجال السياسة الطامعون في السلطة والباحثون عن شرعية ذات مصدر إلهي غير قابلة للنقد.

يفتقر المجتمع العربي إلى نموذج في تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة على الرغم من غنى التجربة العربية التاريخية والمعاصرة. فيظهر الفراغ في تأرجح المنظرين ضمن العموميات المعروفة في الدين والدولة والشريعة والعلمانية. تسمح الدراسة الميدانية، وخصوصاً دراسة حالات محددة، باستخلاص نموذج يشكل اطاراً في التنظير كما في العمل السياسي المنظم.

انطلقت الجدلية في الغرب من السياسة لضبط الفصل الوظيفي بين الهيئات الدينية والسلطات السياسية التنفيذية. والجدلية في الوطن العربي يجب أن تنطلق من الدين لحمايته من التسييس والحفاظ على جوهره تجاه التنافس السياسي.

أولاً: عناصر الشبه في الأديان: التسييس، المأسسة، حتمية التنظيم

تظهر الملاحظة المباشرة، وهي المنهج الأول في العلوم الاجتماعية، أن كل الأديان متشابهة تجاه جوهر السياسة على عكس ما يرد في الكتب اللاهوتية أو الشرعية حول تباين هذا الدين عن ذاك. ويظهر للباحث الميداني في العلاقة بين الدين والسياسة أن هذا التشابه يشمل ثلاثة أمور لها ارتباط بالسياسة:

١ ـ كل الأديان معرضة للتسييس أو الاستغلال السياسي في حال توافر حد أدنى من الديمقراطية. وكل الأديان دون استثناء مرغمة على ايجاد أطر تحول دون الاستغلال المولد لنزاعات غير قابلة للتسوية كالشؤون الأخرى. إن الذين يذكرون قول المسيح: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» يغفلون مقدمة النص التي هي أساس المعضلة. جاء في المقدمة: «إن الفريسيين أرسلوا إليه جواسيس يراؤون أنهم صديقون لكي يأخذوه بكلمة فيسلموه إلى سلطة الوالي، فسألوه قائلين: يا معلم أيجوز لنا أن ندفع الجزية لقيصر أم لا؟ وإذ أدرك مكرهم قال لهم: اروني ديناراً. لمن هذه الصورة؟ وهذه الكتابة؟ قالوا: لقيصر. قال لهم: ردوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله. فلم يستطيعوا أن يأخذوا عليه شيئاً في هذا الكلام أمام الشعب، بل دهشوا من جوابه ولزموا الصمت».

لم يجب المسيح عن السؤال ـ الحيلة. ليس في النص فصل ولا تمييز بالمعنى المتداول بل مشكلة استغلال الدين في السياسة أو متاجرة قيصر بالله. في مجال آخر طرد المسيح التجار من الهيكل مؤكداً على عدم المتاجرة بالأديان. يفترض الحؤول دون الاستغلال والمتاجرة فصلاً وظيفياً بين الهيئات الدينية والدنيوية لا فصل الدين عن الدولة. وتكمن المعضلة في حماية الدين من السياسيين ومن رجال الدين الطامعين في السلطة. كما في تجار الهيكل في الإنجيل، يطالع القارىء المصري في صحفه اليومية تحقيقات حول «الباعة الذين يتسللون حتى إلى المساجد»[1]

(١) الأهرام، ١٩٧٨/٩/٣.

و «أسوار جامع ابن طولون التي تحولت إلى مرعى للأغنام ومدفن الحيوانات النافقة»[٢] و «تعرّض ساحة ميدان مسجد العارف بالله بمدينة دسوق بمحافظة كفر الشيخ لتعدٍ صارخ من الباعة الجائلين بعربات اليد وتجار الفاكهة والخضروات»[٣] و «لصوص مساجد الغربية»[٤].

وتالياً تشمل مسألة استغلال الدين بواسطة التحايل المصلحي والسياسي كل الأديان ما دامت السياسة سياسة والبشر يتنافسون سياسياً. كل طرح آخر للجدلية فيه شيء من الالحاد أو عدم الواقعية. وتظهر دراسة التاريخ الاسلامي واقعياً أن أكثرية القرارات كانت تتخذ لأسباب تتعلق بمنطق الدولة، ولكنها تنسب إلى الدين لتبريرها أو استغلالها. يبحث بعض المؤلفين المصريين في تطبيق الشريعة الإسلامية أو في العلمانية ويبحث آخرون عن صيغة يسمونها توفيقية، بينما يستحيل «التوفيق» في أمور دينية جوهرية. ليس البحث في تقنين العلاقة وتنظيمها وضبطها بحثاً توفيقياً بل بحثاً أساسياً من منطلق الواقع السياسي وضرورة احتواء النزاعات وحماية الدين من السياسيين ومن رجال الدين الطامعين في السلطة.

أغفلت دراسة التمييز بين الديني والدنيوي، من زاوية الفلسفة السياسية أو الحق العام، موضوع استغلال النخبة السياسية للدين في التنافس السياسي. من هذا المنطلق يقتضي عدم المبالغة في تنظير التمييز بين الديني والدنيوي بإغفال الدافع الأصلي إليه. من هنا أيضاً ضرورة وضع نظرية عامة للتسييس وإجراء تحاليل عملية لممارساته لأنه ينتشر اليوم بفضل عوامل متعددة، منها وسائل الاتصال الجماعية، ولأنه عامل نزاع وعنف في المجتمعات.

وانطلاقاً من التمييز بين السياسة والتسيّس (Politisation) والتسييس (Politification)، يمكن تحديد التسييس بأنه مناورة تهدف إلى استغلال القدرة النزاعية للسياسة بشأن الفروقات الأساسية في المجتمع، لا لمعالجة هذه الفروقات أو احتوائها بل للتنافس بين النخب، وذلك بالتلاعب بواسطة الحيلة على جدلية الخاص والعام وعلى عامل المظهرية، في الأنظمة التي تسمح بحرية التنافس السياسي بين النخب. ولكل موضوع مطروح طرحاً سياسياً ناحيتان: ناحية سياسية ذات طابع زراعي، صناعي، اقتصادي، تربوي أو غيره؛ وناحية تسييسية يجب معالجتها كوسيلة تكتيكية في التنافس.

ما هي الموضوعات القابلة للتسييس؟ من هم القادرون على التسييس؟ ما هي وسائل التسييس ونتائجه؟ وكيف يمكن الحد منه؟ القادرون على التسييس هم النخبة القممية، أي الأقطاب الذين يتمتعون عملياً بالحصانة الجزائية. يستغلون المظهرية الملازمة لجوهر السياسة، بمعنى أنهم يدافعون عن غاية معلنة لهدف غير معلن مرتكزين على عنصر الاخفاء. ينجح التسييس بفضل الالتباس: يقوم الواحد بالجدل متلبساً بالدين، بينما يجيب الآخر حول

---

(٢) الأهرام، ١٩٨٧/٨/٢.
(٣) الأهرام، ١٩٨٧/١٠/١٢.
(٤) الوفد، ١٩٨٥/١١/٢١.

الموضوع الوضعي مساهماً بتصرفه هذا في إخفاء الوظيفة الكامنة للتسييس. بذلك تنحرف السياسة عن أهدافها وتصبح عامل اغتراب واحباط وسلوكاً عدوانياً، ويستمر التخلف لأن الأمور تطرح للتنافس لا للمعالجة. إن الشباب، بسبب قابليته الايديولوجية واستعداده للتعبئة السياسية، هو ضحية ومشارك في التسييس.

يفترض الحد من التسييس وضوحاً في الرؤية في التعليم الجامعي وفي البحث لتجنب معالجة موضوع تسييسي كمشكلة تقنية وضعية. ولا شك في أن هذا الوعي صعب في الذهنية العربية التي تنحو إلى التحليل التوحيدي أكثر منه إلى التمييز.

إن المجتمعات العربية، التي تتمتع بدرجة من الديمقراطية ومن الحريات الإعلامية، مهددة في استقرارها، لا بسبب حدة الفروقات الطائفية أو اللغوية أو الاثنية فقط، بل بسبب تسييس هذه الفروقات في التنافس السياسي بين النخب الأساسية. هذا التسييس قد يظل قائماً حتى في حال معالجة هذه الفروقات أو احتوائها سياسياً. وهذه المجتمعات هي بحاجة إلى الحد من التسييس من أجل احتواء النزاعات فيها ومن أجل استقرارها وفعاليتها. والتسييس مرتبط أيضاً بحدة التباينات في المجتمع وبدرجة تراكمها. إن التخطيط الثقافي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي المتوازن يعزل العامل المذهبي عن التباينات الأخرى المرادفة له فيجعله أقل استقطاباً.

إن البلدان العربية التي تعتمد الإسلام ديناً للدولة تشكو، كإيران عملاً سياسياً مخالفاً للإسلام ويقوم «باسم الاسلام». كيف يمكن في العمل السياسي، وبعيداً عن العقائد، التمييز بين سياسة اسلامية وسياسة «باسم الاسلام»؟ لا يكفي أن تذكر الدساتير العربية أن «الاسلام دين الدولة» بل يجب ايجاد أشكال مؤسسية تحول دون تسييس الاسلام خلافاً للإسلام. وتجابه المجتمعات العربية المعضلة في واقعها السياسي.

٢ ـ كل الأديان تنحو إلى المأسسة. إنها تسعى إلى توطيد دعائمها ضمن مؤسسات إما لأهداف تنظيمية دينية وتبشيرية، وإما لأهداف سلطوية. والقول إنه لا يوجد في الاسلام «سلطة» دينية أو كنيسة أو اكليروس هو قول عقائدي يتجاهل الواقع المعاش. عندما يتساءل فهمي هويدي: «من يفتينا وكيف؟»[٥] فهذا يعبّر عن خطورة الانفلاش والفوضى في الاجتهاد وفي التأويل، إذا افتقر الدين إلى مؤسسات (وإن كانت مجرد مؤسسات بحثية أو فكرية) تتمتع بدرجة من الشرعية الاجتماعية. وعندما يسعى منذ عام ١٩٧٧ أئمة المساجد والقراء والوعاظ والمأذونون الشرعيون في مصر بإنشاء نقابات خاصة بكل منهم لأهداف لها مبرراتها[٦] فهذا

---

(٥) فهمي هويدي، الدين المنقوص، ط ٢ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨)، ص ١٤٥ ـ ١٥٢ و٣١٢.

(٦) الأهرام، ١٩٧٧/١٠/٣؛ ١٩٧٨/٤/٢١؛ ١٩٧٩/٤/٢٠، و١٩٧٩/٥/٦؛ مايو، ١٩٨٢/٦/١٤، والأهالي، ١٩٨٤/٤/٤.

يعني أيضاً أن الأديان متشابهة في توجهاتها (التي تختلف شكلاً) نحو المأسسة. إن لم يكن في الإسلام اكليروس فإنه من المحتم الإقرار باختصاص الأئمة والدعاة. ففي ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، حين اشتدت بعض الانتقادات تجاه رجال الدين الذين اعتبروا موالين للسلطة، قال وزير الأوقاف، محمد علي محجوب: «على الشباب أن يعرف أن الأئمة والدعاة هم المتخصصون في فقه العبادات وأصول الدين وقواعده وكما أن لكل مهنة علماءها ومفكريها (...). هنا يجيء دور علماء الأزهر والأوقاف معاً في تصحيح المسيرة».

٣ ـ كل الأديان هي بحاجة إلى تنظيم علاقتها بالدولة. إن اختصار الاسلام بثلاثة «د»: دين ودنيا ودولة، أو مجرد اعتبار «الاسلام مصدر التشريع» هو اختزال للجدلية التي لا مفر منها في تنظيم علاقة وفي رسم حدود السلطات والاختصاصات وتحديد صلاحية السياسة في اللجوء إلى القوة المنظمة.

من هم «ولاة الأمور»؟

إن جدلية الديني والدنيوي هي جزء من نظرية دستورية متجددة في فصل السلطات. فكما أنه يقتضي الفصل وظيفياً بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية يجب الفصل وظيفياً بين السلطات السياسية التنفيذية والهيئات الدينية. إننا نجد إثباتاً لذلك في الحوار التالي الذي نشرته الأهرام ضمن تحقيق حول أحداث عين شمس:

«ـ قال الرجل: سمعت من شخص مسيحي، يدعى اسكندر ويعمل ميكانيكياً، حين كان يستدعي معاونه بالسب والإهانة التي وصلت لسب الدين، فتدخل أحد أفراد هذه الجماعات وقام بضربه [...].

ـ الشيخ ابراهيم عبد الرازق (صاحب مكتبة آدم المواجهة للمسجد): أليس سب الدين خطأ يستحق العقاب؟

ـ الرجل يرد: ولكن هذا ليس من سلطتهم... هناك ولاة للأمور هم المسؤولون عن هذا»[٧].

تعتبر بعض الصحف أن عام ١٩٨٨ هو عام اقتحام المساجد في مصر. بدأت سلسلة من الاقتحامات في نيسان/ ابريل ١٩٨٦ واستمرت حتى استفحلت عام ١٩٨٨. فتسرد جريدة «الشعب» ١٨٠ حالة اقتحام سنة ١٩٨٨[٨]. ويعدد حسنين توفيق ابراهيم ويحلل مؤشرات العنف السياسي في مصر[٩]. وفي قراءته المتلفزة لبيان العلماء شدد أكثر الفقهاء المصريين شعبية، الشيخ محمد متولي الشعراوي، على «ان الاسلام هو دين الحوار لا العنف». ونشرت «الأهرام» سلسلة مقالات خلال شهري كانون الثاني/ يناير وشباط/ فبراير ١٩٨٩ تحت عنوان «الذين يريدون حكمنا»، كتب فيها عبد العزيز حمود قائلاً: «أدت ممارسات الجماعة

---

(٧) الأهرام، ١٩٨٩/١/٣٠.

(٨) الشعب، ١٩٨٨/١٢/١٧.

(٩) حسنين توفيق ابراهيم، «ظاهرة العنف السياسي في مصر،» في: علي الدين هلال، محرّر، النظام السياسي المصري: التغير والاستمرارية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية؛ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٠٨ و٧١٩ ـ ٨٩١.

الاسلامية داخل الجامعة، والقائمة على ضرب الطلبة بدعوى تغيير المنكر ومنع الاختلاط، إلى فرز تيار رافض داخل الجامعة قام لأول مرة بتنظيم مسيرات واسعة النطاق للتنديد بالتطرف والإرهاب وتوزيع بيان شيخ الأزهر بين الطلبة لتوضيح حكم الإسلام في اللجوء إلى العنف»(١٠).

في التمييز بين الدين القائم على الإيمان وحق اللجوء إلى الإكراه الملازم للسياسة تكمن جدلية تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. يقول عميد كلية الطب في جامعة القاهرة: «لسنا ضد الدين ولكن ضد العنف». ويجاريه الطلاب الذين يقولون: «نريد تطبيق الشريعة الاسلامية لكن بغير القوة. الفكر الاسلامي ليس ميداناً للهواة بل يجب أن يفسره علماء مشهود لهم بالصلاح»(١١). كشواهد في اللجوء إلى الإكراه من قبل هيئات دينية أو تحت ستار الأديان نذكر أنه قام عدد من المدرسين الملتحقين في مدرسة المنيا الاعدادية للبنات في مركز شبين القناطر في ٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ بالاعتداء على مدرّسة لاجبارها على ارتداء النقاب(١٢). وفي تحقيق حول أحداث المنيا يتحدث أحد المواطنين عن «تشييد مسجد في أقصى الحدود الجنوبية أطلق عليه دار الخلافة ولم يكتمل بناؤه بعد وهناك يمارسون القصاص على كل من تسول له نفسه الخروج على شرعها، والبداية دائماً: الاخوة عايزينك في المسجد»(١٣).

إن النصوص التي اعتبرت المرجعية الأساسية في مسألة العلاقة بين الدين والدولة ليست «اعطوا لقيصر ما لقيصر...» أو «مملكتي ليست من هذا العالم» ولا بعض النصوص التي يرددها باحثون في الإسلاميات. إن النص الاسلامي بالنسبة إلى المسيحية هو المقدمة التي تسبق مباشرة سؤال «الجواسيس». أما بالنسبة إلى الاسلام فهو المبدأ: «لا اكراه في الدين».

بما أن كل مسألة تصبح سياسية عندما ترتبط بالسلطة، فإن حق اللجوء إلى الإكراه على المستوى العام هو من جوهر صلاحية الدولة، بينما الدين قائم على الإقناع وعلى قيم وشرائع تتمتع السلطة السياسية التنفيذية وحدها بحق تأمين تطبيقها وتحديد مجالي الخاص والعام فيها.

ثانياً: لبنان: معضلة رسم الحدود بين الدولة والطوائف

يظهر التحليل التجريبي للتسييس في لبنان أن كل المواضيع قابلة للتسييس المولد للعنف: القداسة (بمناسبة اعلان قداسة الأب شربل سنة ١٩٧٧)، التربية، الزراعة، الكلام السياسي المتداول، العطلة الأسبوعية، الطوابع البريدية، تاريخ بدء الدراسة في كلية، منح مساعدة مالية، المباراة المتلفزة وحتى كرسي الاعتراف. أعلن الخبير البلجيكي فان زيلاند، الذي جاء إلى لبنان في الأربعينات من أجل تنظيم الاقتصاد اللبناني، عن بعض العجز بعد

---

(١٠) الأهرام، ١٩٨٩/٢/٢.
(١١) الأهرام، ١٩٨٩/٢/١.
(١٢) الأهالي، ١٩٨٩/٢/٨.
(١٣) روز اليوسف، ١٩٨٩/٢/٦.

فترة من أعمال الدراسة وقال لرياض الصلح معللاً هذا العجز: «كيف لي، دولة الرئيس ان أعرف أن التفاح في بلادكم ماروني، والبرتقال مسلم سني، والزيتون ارثوذكسي، والتبغ شيعي، والعنب كاثوليكي؟ ولو أخبرتني بذلك قبل مجيئي إلى لبنان لما غامرت بسمعتي كخبير في هذه البلاد التي تنتسب فيها كل ثمرة إلى طائفة»(١٤). ويوضح مفتي الجمهورية اللبنانية الأسبق، الشيخ حسن خالد، المعضلة بقوله: «المشكلة في لبنان ليست مشكلة مسيحية اكليركية حتى تطرح العلمنة حلاً للمشكلة اللبنانية، بل ان المشكلة اللبنانية هي مشكلة اسلامية ـ مسيحية، معاً، وليست في جوهرها تدخل الاسلام والمسيحية في السياسة، بل هي مشكلة عكسية تتلخص في تدخل السياسة ورجال السياسة في شؤون الدين والتحدث باسمه»(١٥).

والقول بعدم تدخل رجال الدين في السياسة بشكل مطلق يؤدي إلى تدخل رجال السياسة في الدين من أجل التعبئة بواسطة التعصب في التنافس السياسي، بينما قد يكون لرجال الدين دور فاعل في شؤون محددة لاحتواء النزاعات المتعلقة بشؤون الأديان والتعايش بينها. تثبت القمم الروحية المشتركة، والسعي إلى احيائها وعقد اجتماعاتها من السلطة المركزية، فاعليتها إذا ما تمتعت بصفة شرعية في إطار فصل وظيفي للسلطات. الخطورة في تسييس الدين هي أن العقيدة الدينية غير قابلة للتفاوض كالشؤون الأخرى المادية، فينتج من التسييس تعصب وصراع ونزاع بين القيم غير قابلة للاحتواء.

كذلك تشكل خطبة العلامة محمد حسين فضل الله في مسجد بئر العبد (بيروت) بمناسبة عاشوراء في ١٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣، اطاراً عملياً ومنهجياً لمقاربة الموضوع: «إن الفصل بين الجانب الروحي والسياسي في الإسلام هو الذي يجعل الحياة السياسية تسير في طريق الضلال [...]. يوجد فرق بين الدين والطائفة [...] هناك قومية شيعية وسنية ومسيحية [...]. انظروا إلى أكثر هؤلاء السياسيين: أغلبهم لا يتدينون بدين المسيحية. إنها ورقة يلعبون بها، والاسلام ورقة يلعبون بها. الناس بسطاء: المسيحي لا يشعر بحقد والمسلم لا يشعر بحقد»(١٦). ويحلّل العلامة فضل الله ظاهرة محاربة الإسلام في المجتمعات العربية فيقول: «أصبحنا نفكر بعقلية استعمارية ونحن يوحى لنا أنها عقلية اسلامية [...]. يعيش المسلمون قضية الخلاف المذهبي، حتى أن بعض الدول العربية الاسلامية ليس لها هم في العالم الا أن تقترف مجازر اسلامية [...]. تستخدم كل المؤسسات الاسلامية التي تصرف عليها من موازنة المسلمين من أجل مواجهة المسلمين [...] باسم الحفاظ على التوحيد وعلى الاسلام. هكذا تبذل الأموال وتبذل كل المواقف السياسية»(١٧).

عند قصف المطار في بيروت عام ١٩٨٣ أسند ذلك إلى «الله» في تصريح لأحد القياديين: «إن الله لا يريد أن يسافروا، فأوعز بالقصف. إن الله يرفض [...] ولذلك قصف المطار»(١٨). وفي ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣، أكد المجلس الاسلامي معارضته بعض التصريحات بشأن «الحقيقة الاسلامية وانطباقها على واقع التعايش»(١٩). في الهند تدخلت الشرطة الهندية في ٦

---

(١٤) الحوادث (٧ نيسان/ ابريل ١٩٧٨).
(١٥) النهار، ١٩٨٤/٣/٢٧.
(١٦) النهار، ١٩٨٣/١٠/١٦.
(١٧) النهار، ١٩٨٥/١/٥.
(١٨) النهار، ١٩٨٣/١٢/١.
(١٩) النهار، ١٩٨٣/١/٢٩.

تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٣ لمنع اعدام مسلمين دينا أمام محكمتين اسلاميتين في ولايتي جامو وكشمير[٢٠]. وبمناسبة الذكرى الثانية للثورة الايرانية في ١١ شباط/ فبراير ١٩٨١، انتقد الامام الخميني «تدخل رجال الدين في الشؤون التي هي ليست من اختصاصهم خصوصاً في الشؤون التنفيذية»[٢١]. وحذر المفكر المصري فهمي هويدي من تدخل الإسلام في الأمور التي يجب ألا ينغمس بها[٢٢]. وعندما ننظر إلى مشاريع التقسيم الطائفي ومشاريع نشر التعصب والعنصرية، ندرك أن قضية الاستغلال السياسي للدين قضية شاملة. يجب البحث في التاريخ العربي عن السبل التي اعتمدت لمنع هذا الاستغلال.

يقر النظام اللبناني بشرعية الطوائف ولكن يرسم لها حدوداً. لم يؤد نقد هذا النظام إلى الانزواء ضمن الحدود بل إلى الانفلاش والتعدي على صلاحيات الدولة وانتحال صفة تمثل الطوائف، بما أن الطوائف هي هيئات وسطية تعبر عن ولاءات مشروعة للمواطنين فلا يمكن بناء الدولة دون الطوائف أو ضدها بل فوقها بتحديد العلاقة وتقنينها. يفترض الانسجام ايجاد ضوابط مؤسسية من خلال التجربة اللبنانية وفتح قنوات تواصل لا تحتكر فيها الطوائف العلاقة، وذلك على عدة مستويات (النظام الانتخابي، مجلس اجتماعي واقتصادي، بنية مجلس النواب، الجمعيات الثقافية على المستوى الوطني، نظام منفتح في الأحوال الشخصية. . .).

إن البحث خلال الأزمات عن قوة ثالثة وتأليف لجان تنسيق وطوارىء وحوار واجتماعات القمم الروحية وجولات رؤساء الحكومات على رؤساء الطوائف تبين الحاجة إلى مؤسسة دائمة للعائلات الروحية تكون هيئة حوار دائمة تحول دون انتحال صفة تمثيل الطوائف من زعامات الأحياء ومن الشارع وتكون تكريساً مؤسسياً ذا فاعلية أكبر لاجتماعات ممثلي العائلات الروحية خلال الأزمات في لبنان. يظهر البحث المقارن أنه يوجد في المجتمع المتنوع قضايا طائفية وعلاقات بين العائلات الروحية يجب تقنينها في مؤسسة خاصة من أجل احتواء النزاعات المسيسة دينياً والحؤول دون انتحال الصفة التمثيلية للطوائف. هنا تكمن معضلة الهيئات الوسطية بين الدولة والمواطن. لا يمكن المعالجة بتجاهل الطوائف أو بإلغائها بل بشكل تكون فيه الدولة فوق الطوائف وليس هذه الطوائف.

تدخل شؤون الأحوال الشخصية حسب المادة ٩ من الدستور في هذا الاطار. لكن قضايا العائلات الروحية والعلاقات بينها هي أوسع من الأحوال الشخصية. ولا يتوافر لهذه القضايا في لبنان قنوات لضبطها واحتواء نزاعاتها والحؤول دون تسييسها بالمتاجرة بها اسلامياً ومسيحياً من السياسيين ومن رجال الدين. ويمكن تحديد شؤون العائلات الروحية والعلاقات بينها استناداً إلى محاضر اجتماعات القمم الروحية ومجالس الملل.

---

(٢٠) النهار، ١٩٨٣/١٠/٦.

(٢١) النهار، ١٩٨٣/٢/١١.

(٢٢) الحوادث (٣ شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٥٢ ـ ٥٤.

يقتضي تالياً حصر قضايا الطوائف وعلاقاتها في مؤسسة روحية يستلهم تنظيمها من قمم العائلات الروحية التي تجتمع خلال الأزمات. إن تقنين قضايا الطوائف في هيئة مشتركة يسد فراغاً في تنظيم شؤون الطوائف واحتواء النزاعات المسيسة دينياً. أما الوسائل التنظيمية فيمكن تلخيصها باثنتين:

١ ـ مأسسة اجتماعات القمم الروحية المشتركة التي تجتمع خلال الأزمات

إن الهدف من هذه المأسسة هو ضبط الشارع الديني وعملية انتحال صفة تمثيل الطوائف من الشارع. فأنظمة الأحوال الشخصية التي ترعى الطوائف وأنظمة هذه الطوائف في بعض المجالات تفتقر في لبنان إلى هيئة تنسيق عليا معترف بها قانوناً. يمكن أن يؤلف رؤساء الطوائف في لبنان هيئة دائمة للعائلات الروحية مرتبطة بمجلس الوزراء وذات صفة استشارية في الشؤون المتعلقة بالعائلات الروحية، ومنها قضايا الأحوال الشخصية والتعليم في المدارس التي تديرها هيئات دينية، وحق التنقل والسكن لأبناء مختلف الطوائف في كل المناطق والخطب في أماكن العبادة والعلاقات الروحية وإرساء أسس الحوار بين الأديان وصيانة وانماء العيش المشترك في كل المجالات.

إن العائلات الروحية هي أقدر على معالجة أمورها بشكل تقريري واحتواء نزاعاتها بدلاً من الدكاكين الطائفية، وذلك لأسباب ثلاثة:

أ ـ ان لرؤساء العائلات الروحية نظرة شمولية لأبناء مذاهبهم في كل لبنان بينما ينظر السياسي إلى طائفته في منطقته أو حتى في الحي الذي يقطنه. إن النظرة الشمولية إلى الطائفة في وضعها السكاني في كل لبنان تحتوي بذاتها على عنصر توحيد وضبط النزاعات وتسويتها.

ب ـ إن قيادات العائلات الروحية غير مرتبطة بالعملية الانتخابية التي تحمل السياسيين على تسييس الدين للوصول إلى أهداف سياسية، انها على العكس تتمتع بصفة الثبات.

ج ـ إن القيادات الروحية هي بسبب دورها ومكانتها تتمتع بدرجة أعلى من التسامح الضروري في المجتمع. يذكر في هذا المجال القمة الروحية اللبنانية المشتركة التي عقدت في الكويت بدعوة من «اللجنة العربية السداسية للاتصال والمساعي الحميدة للبنان» بين ٢٠ و٢٤ شباط/ فبراير ١٩٨٩. يوجد في بلجيكا وماليزيا مؤسسات من هذا النوع ذات صلاحيات دائمة للنظر في العلاقات بين العائلات الروحية. وأوجدت بعض الدساتير (بلجيكا وافريقيا الجنوبية وقبرص...)، مجموعة قضايا تعتبر «قضايا ذات طابع شخصي» أو «مرتبطة بشؤون السود» أو بـ «الطوائف».

تنظر مجالس الطوائف حالياً في اجتماعاتها الدورية في قضايا التوازن والمشاركة والحقوق والكيان والضمانات، لكن هذه المجالس لا تتمتع بصفة شرعية. يستولي السياسيون على الطروحات هذه ويسيّسونها. إن قضايا الأحوال الشخصية، غير خاضعة للتسييس الديني لأنها من صلاحيات الطوائف صراحة وبصورة شرعية، فلا يتدخل فيها السياسيون. ينسجم

هـذا التحليل مـع تصريح بـطريرك الـروم الكاثـوليك، مكسيمـوس الخامس حكيم، حـول «ضرورة انشاء مجلس مسيحي أعلى»[٢٣]، وكـذلـك مـع تصريـح نـائب رئيس المجلس الاسـلامي الشيعي الأعلى، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حول إنشاء «هيئة لبنانية عليا تنظر بعدالة في المخاوف وتوجد الضمانات ضد هذه المخاوف»[٢٤]، واقتراحه «تشكيل لجنة مسؤولة تبحث في كل نوع يفترضه العقل من أنواع الضمانات»[٢٥]. إن قضية الحدود بين الطوائف كهيئات وسطية والدولة هي مسألة تقنين علاقة بهدف الانسجام بين الـدين والدولـة ومسألـة فتح مجـال محايـد لا تحتكر فيهـا الطوائف العلاقة.

٢ ـ التقيد بروحية الهيئة الانتخابية الموحدة

إن نظام المشاركة في لبنان، على عكس الرأي المتداول، يخفف من التسييس الطائفي، ولكنه يقتضي اعتماد منطلقين لحصر تسييس الدين: الحد أولاً من هذا التسييس بتغيير وسـائل العمل السياسي التحتية في وسائل انتقاء النخبة، وذلك بتشجيع السلوك التعاوني بـين النخب بدلاً من السلوك التنافسي المطلق، وثانيـاً بإضعـاف عنصر الاستقطاب الـديني بفضل تخـطيط ثقافي ـ اجتماعي ـ اقتصادي يعزل العامل الـديني عن الفروقـات الأخرى المرادفة لـه فيجعله أقل استقطاباً.

تكمن معضلة التمثيل النيابي في لبنان في التوفيق بين التمثيل الوطني وتمثيل الـطوائف. وقد اعتمد النظام اللبناني لحلها مبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة، الذي بمـوجبه يشـترك ناخبـون من طوائف مختلفة في انتخاب مرشحين من طوائف مختلفة، بدلاً من أن يشكـل الناخبـون في كل طائفـة على حـدة هيئة انتخـابية منفـردة لانتخاب ممثلين عنهم. تنص المـادة ٣ من قانـون الانتخاب تاريخ ٢٦ نيسان/ ابريل ١٩٦٠ في هذا الصدد عـلى ما يـلي: «يحدد عـدد نواب كـل طائفة في كل دائرة وفقـاً للجدول الملحق بهـذا القانـون»، بينما تنص المـادة ٤ على أن «جميع الناخبـين في الدائرة الانتخابية على اختلاف طوائفهم يقترعـون للمرشحـين عن تـلك الدائـرة». الغايـة من اعتماد مـا نسميه مبدأ الدائرة الانتخابية الموحدة هو حمل المرشحين على التعاون والاعتدال، لأن المرشح مرغم على الاعتماد على أصوات ناخبين لا ينتمون إلى طائفته.

لا ينسجم مبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة إلا مع الدائـرة الكبرى وهي بطبيعتها متعـددة الطوائف. فكلما صغرت الدائرة كلما انحصر تكـوينها الـطائفي وانحرف المبـدأ عن روحيته. لذا فإن حجم الدائرة الانتخابية موضوع رئيسي في العملية التمثيلية. يمكن التمييز بين ثـلاث مراحل في موضوع حجم الدوائر الانتخابية ابتداء من الدائـرة الكبرى عـلى أساس المحـافظة (١٩٣٤ ـ ١٩٥٠)، وانتقـالاً إلى زيادة عـدد الدوائـر إلى تسع (١٩٥١ ـ ١٩٥٣) وانتهـاء إلى التصغير من ٣٣ إلى ٢٦ دائرة (١٩٥٣ ـ ١٩٧٢).

---

(٢٣) النهار، ١٩٨٤/٥/٦.

(٢٤) النهار، ١٩٨٤/٣/١٩.

(٢٥) النهار العربي والدولي (٦ آب/ اغسطس ١٩٨٤).

ما هي الثوابت في التجربة الانتخابية خلال نصف قرن في ما يتعلق بمبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة؟ نستخلص من التجربة النتيجتين التاليتين:

أ ـ لا ينسجم مبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة مع الدائرة الصغرى. يجعل هذا الحجم من النائب منتخباً عملياً من أبناء طائفته أو طوائف محددة. فمرشح البسطا الذي كان يعتمد قبل عام ١٩٥٣ على ناخبي الأشرفية، أصبح مرشحاً لبيروت الثانية أو الثالثة. أظهرت الأزمات في لبنان الطابع الشكلي للنص القانوني القائل إن «عضو مجلس النواب يمثل الأمة جمعاء» (المادة ٢٧ من الدستور).

ب ـ ينافس المجلس في دوره خلال الأزمات مجالس تمثل الطوائف مباشرة، أو «الشارع» الذي هو مؤسسة فعلية تنتحل صفة تمثيل الطوائف. إنها الظاهرة السلبية لحسنات الهيئة الانتخابية الموحدة: حيث إن المبدأ يرغم على الاعتدال (وإن كان ذلك نسبياً ضمن الدائرة المصغرة الحالية) فإنه يعزل عن المجلس النيابي الممثلين «الحقيقيين» للطوائف، أو الذين يعتبرون أنفسهم كذلك وينتحلون هذه الصفة، الأمر الذي يؤدي خلال الأزمات إلى ظهور قمم ومجالس خارج المجلس تحد من دور المجلس النيابي الشرعي. إنها ظاهرة مستمرة ترتبط معالجتها بموضوع حجم الدائرة وبكيفية تمثيل الطوائف المؤسسي. إن جولة الرئيس رشيد الصلح في نيسان/ ابريل ١٩٧٥ بين رؤساء الطوائف لاحتواء النزاع هو مظهر من مظاهر النظام اللبناني خلال الأزمات.

حين تحتاج البلاد إلى دور نيابي دون منافس تسعى كل مجموعة من الطوائف إلى التعبير عن ارادتها في هيئات منفردة من خلال من تعتبرهم القيادات الطبيعية، فيتحتم على السلطة التنفيذية اجراء مشاورات مع ممثلي الطوائف بين القوى السياسية أو الفعاليات. لم ينعدم دور المجالس النيابية في لبنان خلال التاريخ النيابي، ولكن منافسة القمم والشارع تحد من هذا الدور على الرغم من جهود رئاسة المجلس والكتل، إذ إن السبب بنيوي يكمن في مبدأ الهيئة الانتخابية الموحدة وطريقة ممارستها.

إن النظام اللبناني القائم على التفاوض من أجل احتواء النزاعات يقضي بتوفير قناة مشتركة بين الطوائف تضبط الشارع (انظر الشكل رقم (١)).

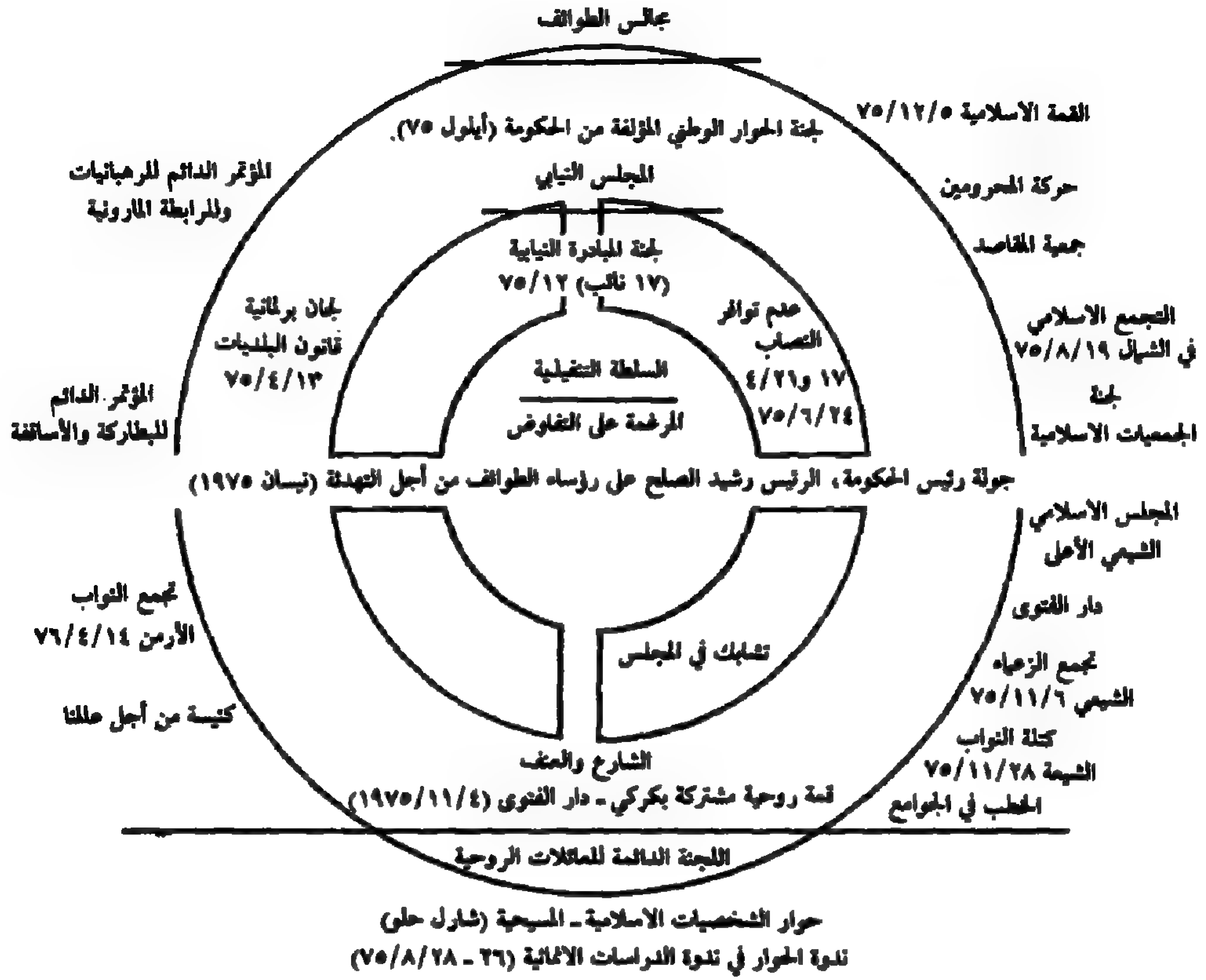
إن الحرية الدينية متوافرة في النظام اللبناني، لأن الطوائف ليست بالنسبة إلى الدولة مجموعة من المؤمنين، بل عائلات روحية بالمعنى الثقافي ـ الاجتماعي، وتجمعات مصالح تربط بينها وحدة المعتقد والطقوس، وأجهزة دينية، وأدوار عدة قد تكون مناقضة لموقف سلطة الكنيسة، وجمعيات، ومؤسسات، وتمثيل في المجلس النيابي وشبكة علاقات، وقرابة، ووسائل اعلام، وتوزع جغرافي، وسمات ثقافية(٢٦). يقر الدستور اللبناني في المادة التاسعة بكل

---

(٢٦) حول تحديد الطائفة انظر: بطرس لبكي، «موازين القوى بين الطوائف وتكون الصراعات الداخلية في لبنان: مناقشة لبعض طروحات الحرب،» الواقع (٥ حزيران/ يونيو ١٩٨٣)، ص ٢٦٥ ـ ٢٤٤.

شكل رقم (١)

مجلس النواب ومجالس الطوائف وسياق التسوية خلال الأزمات في لبنان: ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ الوظائف والخلل في احتواء النزاعات



الأديان والمذاهب التي تعتبر كلها في لبنان أديان الدولة. لكن حتمية الانتماء إلى طائفة يحد من الحرية الفردية. لذا يقتضي جعل النظام منفتحاً في إطار القرار رقم (٦٠) تاريخ ١٣ آذار/ مارس ١٩٣٦ الذي ينص على انشاء طائفة من الحق العام أو نظام مدني للأحوال الشخصية، لكن النصوص التنظيمية التي تسمح بالخيار لم تصدر.

ثالثاً: مصر: أربعة توجهات لمنع تسيب الدين سياسياً

إن ما تعيشه مصر في العلاقة بين الدين والسياسة هو مختبر قد يكون مؤلماً في بعض مظاهره، لكن دراسته دون أطر ذهنية مسبقة مسألة بالغة الفائدة لاستخلاص نموذج عربي في احتواء النزاعات المسيسة دينياً وفي تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة.

إن ضخامة الانتاج الفكري المصري من كتب وتعليقات حول الشؤون الدينية، الذي

يبرز يومياً على واجهات المكتبات وفي مختلف وسائل الإعلام، هو دليل على جو الانفتاح الذي تعيشه مصر والذي تحتاج إليه أكثر المجتمعات العربية المعاصرة التي خشيت في الماضي طرح المسائل الدينية بعمق وروح نقدية تجاه التيارات السائدة.

إن مؤلفات فهمي هويدي ونبيل عبد الفتاح وحسن حنفي وحسين أحمد أمين وعادل حمودة ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وفرج فودة ونعمة الله جنينة وعبد الجواد يس وحسن صادق والشيخ محمد متولي الشعراوي وسليمان محمد الطماوي وأمير الطاهري ورفعت سيد أحمد وطارق البشري ونيفين عبد المنعم مسعد وغيرهم هي موضوع نقاش واسع[٢٧]. تحتوي بعض المؤلفات على رؤية نقدية لبعض التيارات التقليدية. أما في وسائل الاعلام فإن صفحة كاملة يوم الجمعة في «الأهرام» مخصصة لـ «الفكر الديني». وصحيفة «الحقيقة» تخصص صفحة مفتوحة لكل القراء تحت عنوان «آراء مصرية» تغلب فيها المناقشات الدينية. ومن منطلق مختلف تطرح صحيفة «اللواء الاسلامي» مشاكل من النوع التالي: «ما حكم الدواء الممزوج بشيء محرم؟»؛ «ما رأي الدين في استعمال الأواني والشوك والملاعق المصنوعة من الذهب أو الفضة أو المطلية بها والمصنوعة من معادن أخرى؟»، «متى تكون جراحات التجميل حلالاً؟» «هل يحق للزوج أن يمنع زوجته من زيارة أبيها المريض؟»، «متى يبيح الإسلام للمرأة أن تخرج إلى العمل ولو رفض زوجها؟»[٢٨].

(٢٧) هويدي، الدين المنقوص، ص ٣٠٢؛ نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، ص ٢٨٢؛ حسن حنفي، الحركات الدينية المعاصرة، سلسلة الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١؛ ٥ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٣٤١؛ حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧)، ص ٤٠٠؛ عادل حمودة، الهجرة إلى العنف: التطرف الديني من هزيمة يونيو إلى اغتيال اكتوبر (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٨٦؛ محمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٣١؛ محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٦٣؛ فرج فودة، قبل السقوط: حوار هادىء حول تطبيق الشريعة الاسلامية والتيار السياسي الاسلامي ومصرية مصر (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٥)، ص ١٩٠؛ نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الاسلامي في مصر؟ ط ٨ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٨)، ص ٣٢٩؛ عبد الجواد يس، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦)، ص ١٩٢؛ حسن صادق، جذور الفتنة في الفرق الاسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٦٠٣؛ محمد متولي شعراوي، شبهات وأباطيل خصوم الاسلام (بيروت: دار العودة، ١٩٨٨)، ص ٦٧٣؛ سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الاسلامي: دراسة مقارنة، ط ٥ (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٨٦)، ص ٦٩٢؛ أمير الطاهري، الارهاب المقدس، تقديم وتعريب عبد الله سرور (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، ١٩٨٩)، ص ٢٦٨؛ رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال؛ ٤١ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥)، ص ٢٤٢؛ طارق البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٧٦٢، ونيفين عبد المنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨)، ص ٢١٠.

(٢٨) اللواء الاسلامي (٩ شباط/ فبراير ١٩٨٩).

ومن جهة أخرى تجري حرب الفتاوى التي تثير مناقشات جدية حيناً أو تحمل شيئاً من روح الفكاهة المصرية حيناً آخر، وأهمها مؤخراً ثلاث فتاوى للشيخ الشعراوي في قضايا طبية: الأولى أن نقل أعضاء الجسم حرام لأن جسم الإنسان ملك لله؛ والثانية أن علاج المريض الذي قد لا يرجى شفاؤه حرام لأنه مجرد تأجيل لموته؛ والثالثة أن غرفة الانعاش ما هي إلا محاولة لإطالة ساعة عمر المريض. فيناقضه أحد القراء في «الأهرام» بقوله إن هذه الفتاوى تخالف ما اتفق عليه اجماع الفقهاء والعلماء في مؤتمرات الطب الاسلامي التي عقدت تحت رعاية الأزهر والتي كان آخرها مؤتمرا عامي ١٩٨٧ و١٩٨٨[٢٩].

هل ستؤدي كل هذه المناظرات في الكتب ووسائل الاعلام وكذلك غنى التجربة السياسية المعاشة إلى الإنسجام بين الدين والسياسة، أم إلى مزيد من التشويه في صورة الأديان مع توطيد سلطة أو سلطات دينية منافية للحرية تحت ستار تطبيق الشرائع أو البحث عن الأصالة؟

ليست التجربة المصرية قابلة للتعميم ولكنها حالة معبرة في مسار احتواء النزاعات المسيسة دينياً. تتمحور هذه التجربة في إطار وزارة الأوقاف التي تكاد تكون وحدها في الميدان لمجابهة مشاكل متشعبة. يمكن رصد أربع وسائل تنظيمية في التجربة المصرية:

١ ـ خطة امتداد اشراف وزارة الأوقاف على كل المساجد: إن المساجد «منارات تنطلق منها رسالة الاسلام والتوعية الدينية والقومية»، حسب تحديد محمد أحمد خلف الله، المشرف على «الأنشطة الدينية»، في المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري الذي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية[٣٠]. لكن المساجد الأهلية التي تمتد وتنتشر وتكثر دون ضوابط وفي مختلف المناطق لأهداف متعددة، منها مجرد الاستفادة من اعفاءات ضريبية، يتحول بعضها إلى مراكز نشاط سياسي مغلف بشرعية دينية. بلغ عدد المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ٣٥٥٨ مسجداً في نهاية عام ١٩٧٠، وازداد عددها خلال السبعينات حتى أصبح ٦٠٧٥ مسجداً في نهاية العام ١٩٨١/١٩٨٢. أما فيما يختص بالمساجد الأهلية فقد بلغ عددها ١٤٢١٢ مسجداً خلال الستينات وارتفع إلى ٢٦٠٠١ عام ١٩٨١/١٩٨٢. اكتسبت المساجد الأهلية، على كثرتها، أهمية سياسية كبرى تلح بضرورة ضمها إلى وزارة الأوقاف. صدر في هذا الصدد القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ الذي ينص على ضمّ المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، لكنه لم يتيسّر هذا الضم لحاجة معظمها إلى المعاونة المالية، سواء أكانت للتعمير أو لإقامة الشعائر. كذلك أعدت الوزارة نظاماً بديلاً فاستصدرت القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤ الذي ينص على أن تقوم الوزارة بتعيين الأئمة والعاملين في المساجد الأهلية ندباً من بين موظفيها، فيتحقق للوزارة الاشراف عليهم واشراكهم والزامهم بخطوط توعية دينية. وسنة ١٩٨٧ كان يوجد حوالى ٤٠٠٠٠ مسجد أهلي بحاجة إلى تطوير أسلوب الأداء فيها.

---

(٢٩) الأهرام، ٧/٢/١٩٨٩.

(٣٠) محمد أحمد خلف الله، مشرف، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ ـ ١٩٨٠ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٥)، مج ٨: الأنشطة الدينية، ص ١٠٢ و٢٢٧.

أيدت محكمة القضاء الاداري في مجلس الدولة قرار وزير الأوقاف بضم المساجد الأهلية. وصدر الحكم برئاسة المستشار محمد عبد المجيد في أمانة سر عبد العزيز عامر. اعتبرت المحكمة أن قانون تنظيم وزارة الأوقاف الصادر عام ١٩٥٩ يقضي بأن تتولى الوزارة ادارة تلك المساجد، سواء صدرت قرارات بإشهارها أو لم تصدر. وكان أحد المواطنين قد أقام دعوى أمام المحكمة لوقف قرار وزير الأوقاف بضم مسجد التوحيد في حلوان إلى الوزارة(٣١). يؤكد وزير الأوقاف في هذا الصدد «إن الدولة ممثلة بوزارة الأوقاف هي صاحبة السيادة على جميع المساجد بالجمهورية»(٣٢). لكن اشراف الوزارة على ٢٥٠٠٠ مسجد أهلي يكاد يكون اشرافاً محدوداً بسبب قلة الامكانات. بلغت قوافل التوعية لعام ١٩٨٩، ٢٠٨٥ قافلة اشترك فيها ٢٥٠٠٠ واعظ تابعين لوزارة الأوقاف. يقول وزير الأوقاف إن هذه القوافل لو تحركت بأسلوب صحيح وتوجهت إلى التجمعات الشبابية والعمالية فستقضي تماماً على مظاهر التطرف في مصر(٣٣).

٢ ـ التنسيق في خطبة الجمعة: إن اقتراحات التوحيد أو التنسيق في خطبة الجمعة قديمة وحديثة في آن. فهي ردود أفعال متباينة من العلماء بين الرفض الكامل والتأييد بشروط. من بين الشروط ألا تكون الخطبة الموحدة صدى لما تهدف إليه السلطة، وأن يتم اختيار الموضوعات مع ترك حرية للخطيب بمعالجتها. يقول الشيخ مهدي عبد الحميد، مدير الإعلام في الأزهر، إنه لا مانع من توحيد موضوع الخطبة «على أن تكون المعالجة وقتية نظراً للمستوى السيىء لبعض الخطباء مع عدم الحجر على الخطيب في طريقة معالجة الموضوع وأن يترك له حرية الحركة حيث يرى ولمنفعة العلاج». تهدف وزارة الأوقاف من التوحيد «أن تعايش خطب الجمعة قضايا المجتمع ومشكلاته المعاصرة وأن تضمن سلامة ودقة المعلومات التي يتناولها الخطيب فوق المنابر». إن الدورات التدريبية التي تنظمها وزارة الأوقاف واستعانتها بخطباء مؤهلين هي وسائل غير مباشرة لضبط الانفلاش في خطبة الجمعة.

٣ ـ اعلاء شأن جامعة الأزهر: إن بيان علماء المسلمين الذي ألقاه في ٢ كانون الثاني/يناير ١٩٨٩، الشيخ أحمد متولي الشعراوي، وشارك في إعداده الشيخ محمد الغزالي ومحمد الطيب النجار وعبد المنعم النمر والشيخ عبد الله المشد ويوسف القرضاوي، يشدد على ثلاثة مفاهيم تشكل إطاراً في بناء نظرية العلاقة بين الدين والدولة وهي: «أولياء الأمور» و«حدود الولاية» و«الضوابط». جاء في البيان: «اتفق العلماء أن تغيير المنكر باليد واجب على ولي الأمر وعلى كل انسان في حدود ولايته وأن تغيير المنكر إذا أدى إلى مفسدة أشد كان التوقف واجباً لأن اباحة تغيير المنكر بغير ضوابط يؤدي إلى شيوع الفوضى في المجتمع ويضر بمصلحة الدين والوطن. ولأنه من الثابت شرعاً أن تنفيذ الحدود إنما هو من حق الحاكم أو من ينيبه ولم يحدث، لا في العهد النبوي ولا في عهود الصحابة ولا من جاء بعدهم، إن نصبت جماعة نفسها لتنفيذ الحدود والأحكام بدون إذن عن الحاكم الشرعي، بل الثابت في كل العصور أن الذي يقوم بتنفيذ الحدود وتغيير المنكر باليد هم أولياء الأمور وحدهم».

---

(٣١) الأهرام، ١٩٨٧/١/٢١.
(٣٢) الأهرام، ١٩٨٧/١٢/٣.
(٣٣) الحقيقة، ١٩٨٩/٢/٤.

تفترض المفاهيم الأساسية الواردة في البيان اختصاصاً سياسياً متميزاً. لكن، ما هي كيفية تنظيم هذا الاختصاص المتميز وما هي الحدود الفاصلة بين رجال الدين ورجال السياسة؟ إن القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية بقرار رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥ يحدد اطاراً تنظيمياً عاماً. ينص النظام في مادته الرابعة: «شيخ الأزهر هو الإمام وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الاسلام».

٤ ـ البحث المستمر عن تحديد لصلاحيات وزارة الأوقاف: إن تاريخ وزارة الأوقاف المصرية هو تاريخ التوسيع أو التضييق في صلاحياتها تبعاً للمفاهيم الظرفية السائدة حول الدين ومدى شموليته المجال السياسي. تشكل وزارات الأوقاف عامة في الوطن العربي، أو وزارات الشؤون الدينية والمقدسات، إطاراً لتنظيم علاقة انسجام بين الدين والسياسة بدلاً من علاقة تجاهل أو عداء. إن تجربة وزارات الأوقاف في الوطن العربي هي الإطار للبحث عن علاقة انسجام بين الدين والدولة. تشمل اختصاصات وزارة الأوقاف في مصر ثلاثة أمور: نشر الدعوة الإسلامية في الداخل والخارج، وأعمال الخير والبر، وتنمية موارد الوزارة واستثمار أموالها بما يساعدها على تحقيق الهدفين الأول والثاني.

يظهر تاريخ وزارة الأوقاف انها كانت دائماً عرضة لتضارب في الصلاحيات بينها وبين وزارات أخرى الأمر الذي يولد نزاعات عديدة، خصوصاً بينها وبين هيئة الآثار المصرية ووزارة المالية والجهاز المركزي للمحاسبات ومختلف أجهزة الأمن ووزارة الشؤون الاجتماعية. يستخلص من التجربة التاريخية لوزارة الأوقاف الحاجة إلى أمرين هما في أساس تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة: (١) التمييز بين الصلاحيات الدينية والصلاحيات السياسية التنفيذية ورسم حدود الاختصاصات؛ (٢) ضرورة توافر المراقبة الذي هو في جوهر القاعدة الدستورية في الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. يهدف المبدأ الدستوري المعروف حول السلطات الثلاث إلى الحؤول دون تجاوز السلطة أو «لجم السلطة من السلطة» حسب تعبير مونتسكيو.

يبين تاريخ علاقة وزارة الأوقاف المصرية بباقي الوزارات ومختلف أجهزة الدولة سعياً لمنع وزارة الأوقاف من أن تتحول إلى وزارة فوق الوزارات، أو أن تخرج عن المراقبة البرلمانية أو القضائية أو الادارية العامة. جاء في تقرير ديوان المحاسبة حول ميزانية وزارة الأوقاف:

«إن الديوان اطلع على أقوال أكبر المختصين بتلك الوزارة ولم يجد فيها قولاً واحداً يدحض الحقائق التي أوردها الديوان في تقريره وأن مجال الاستماع إلى أقوال الوزارة ومحاذيرها إنما يكون أمام اللجان البرلمانية التي يرجع إليها محاسبة الوزارة على تصرفاتها، وأمام البرلمان المشرف على أعمال السلطة التنفيذية وانه إذا كانت وزارة الأوقاف قد ذهبت في تلمس الأعذار عن مخالفات صفقات تأجير الأراضي الفضاء [. . .] نعتقد أنه لو فهمت [وزارة الأوقاف] مهمة الديوان على وجهها الصحيح وقوبلت بتعاون صادق لتداركنا كثيراً من النقص وخطونا حثيثاً نحو الرقابة المالية الفعالة»[٣٤].

---

(٣٤) الأهرام، ١٨/١١/١٩٥٠.

تبرز المساعي في تحديد صلاحيات وزارة الأوقاف في الخمسينات، وخصوصاً في عهد جمال عبد الناصر، ففي سنة ١٩٥٢ أعد وزير الأوقاف، الشيخ أحمد حسن الباقوري، مشروعاً ـ اعتبرته الصحف وقتئذ بالغ الأهمية ـ يتضمن تنظيم وزارته على أساس جديد لم تألفه في مختلف العهود الماضية، حيث كانت الوزارة متعددة الإدارات والأقسام. رأى وزير الأوقاف أن يقوم التنظيم الجديد على «تأليف الوزارة من ادارات محدودة»[٣٥]. وسعى تنظيم جديد سنة ١٩٥٣ إلى الحد من سلطة المجلس الأعلى وإلى إعفاء الوزارة من أعباء ادارية فتم ضمّ المعهد الصناعي ومدرسة الصناعات الجامعية إلى وزارة المصارف، ومعهد الصحراء إلى المجلس الدائم، والانتاج ومكتبة الغوري ودور الطلبة إلى المعاهد الدينية. . . والهدف هو

«العودة بوزارة الأوقاف إلى وضعها الصحيح من أنها نظارة على الوقف الخيري تحصل ريعه وتصرفه على المساجد وبعض الخدمات الاجتماعية، وهذا يقضي أن يضغط الديوان ضغطاً تاماً تخفيفاً للتكاليف الادارية»[٣٦].

في ٢٢ آب/ اغسطس ١٩٨٣ هاجمت سهير قلماوي، رئيسة لجنة الثقافة والاعلام في مجلس الشعب، هيئة الأوقاف المصرية وقالت إنها تمثل «دولة داخل الدولة ولا تخضع لأي نوع من أنواع الرقابة أو المحاسبة». لكن المنحى الشمولي في الوزارة وتشابك صلاحياتها مع العديد من الأجهزة الأخرى ظلا سائدين. جاء في تقرير سنة ١٩٥٩ في عهد عبد الناصر الصادر نتيجة نزاعات متكررة ما يلي:

«ليس أمام وزارة الأوقاف سوى حل واحد لما تعانيه من عيوب وما يشكو منه الناس: أن تحدد مهمتها وأن تقتصر على اختصاص واحد وأن تمارس نشاطاً غير متعدد النواحي. ففي وزارة الأوقاف قسم للزراعة وقسم للأملاك وقسم للهندسة وقسم للميكانيك وأقسام للأعيان وللاستبدال وللأوقاف الأهلية والنظار وفي قسم الأوقاف قسم للري وقسم للمساجد وقسم طبي وقسم للقضايا. عشرات الاختصاصات المتفرعة المتباينة المتشابكة تمسك بها وزارة الأوقاف بين يديها [. . .]. ولعل تعدد الاختصاصات هذا هو سبب العيوب في وزارة الأوقاف وهو نفسه الذي يؤثر في نشاط الوزارة [. . .]. الصالح العام يقتضي أن يتبع المهندسون في وزارة الأوقاف وهم الذين يعملون في أقسام الري والمباني والميكانيكا وزارة أخرى متخصصة كوزارة الأشغال. وأن يتبع المحامون ادارة قضايا الحكومة [. . .] لكي تتفرغ الوزارة بعد ذلك إلى رسالتها الكبرى وهي النشاط الديني الواسع في داخل الجمهورية وخارجها. فإن العالم الإسلامي المترامي الأطراف يتطلع إلى الجمهورية العربية وينتظر منها دائماً العون في فهم أمور الدين الصحيح وهو ما يجب أن تسهر عليه وزارة الأوقاف وتجعل منه رسالتها الأولى وتتخصص فيه وتضع تحت تصرفه كل ما فيها من امكانات [. . .]. إن تعدد نواحي النشاط في الوزارة هو أيضاً سبب تعدد القضايا وكثرتها وهو الذي وضع بين يدي النيابة الادارية في هذا العام ٤٠٢ من التحقيقات»[٣٧]. وبرز أيضاً توجه بديل عن تحديد الاختصاصات وهو الغاء وزارة الأوقاف والحاق شؤونها بوزارتي المالية والشؤون الاجتماعية[٣٨]. لكن الغاء كهذا قد يزيد من انفلاش قضايا الدين سياسياً بدلاً من تنظيمها.

---

(٣٥) الأهرام، ١٩٥٢/١٢/١٣.

(٣٦) الأهرام، ١٩٥٣/٣/٢.

(٣٧) الأهرام، ١٩٥٩/١٢/١٤.

(٣٨) الأهرام، ١٩٥٧/١٠/٢٩.

١ ـ وظيفة وزارة الأوقاف أو حتمية التخصص

بما أن وزارة الأوقاف تتولى انفاق أموال ضخمة وادارة واستثمار أملاك وعقارات موقوفة، فهي ظلت موضع انتقاد في اختصاصاتها وفي انفاقها. يسأل فهمي هويدي سنة ١٩٧٥ عن وظيفة وزارة الأوقاف ودورها الأساسي فيقول: «لو أننا مضينا في متابعة ما ينشر وما لا ينشر عن انفاق أموال الأوقاف لما اتسع المكان ولرأينا في النهاية صورة غريبة مليئة بالتناقضات والألوان الفاقعة والشاذة، يصعب حتى تحديد إلى أي مدرسة من مدارس التعبير والسلوك تنتمي. ينبغي أن نتذكر أن أموال الأوقاف هذه هي في الأصل أموال يتامى وأرامل وفقراء المسلمين نذرها بعض الصالحين لوجه الله وهو تعبير يتسع لعدد لا حصر له من أوجه النشاط ومجالات الإنفاق، التي لا تتضمن بالتأكيد بناء الفنادق ودور السينما وشراء أسطول السيارات [...]. بعد أن تتوفر للتعليم الديني امكانياته وبعد أن تعمر وترمم بيوت الله الآيلة إلى السقوط وبعد أن تحسن أوضاع قراء القرآن وخدم المساجد والوعاظ، بعد هذا كله لا بأس من ممارسة التجارة والشطارة. وسوف يفيد بغير شك أن نحدد أولاً ما هي وظيفة وزارة الأوقاف ودورها الأساسي؟ وفي ضوء هذا التحديد ينبغي أن نحدد ثانياً أين ينبغي أن تنفق أموال وزارة الأوقاف. هناك خطة وميزانية، هذا صحيح، لكن ما في هذه الخطة للدنيا أكثر مما فيها للدين وما فيها للناس أكثر مما فيها لله»[٣٩].

في إطار التمييز بين الاختصاصات أحال وزير الأوقاف في ٢١ آذار/ مارس ١٩٧٧ انحرافات إلى محكمة أمن الدولة العليا. وفي عام ١٩٧٩، على أثر نزاع في الصلاحية بين وزارة الأوقاف وهيئة الآثار كتبت «الأهرام» تعليقاً تحت عنوان: «ضياع الآثار بين وزارة الأوقاف وهيئة الآثار: وزارة للدعوة لا للأوقاف»، جاء فيه: «يجب وضع الأمور داخل اطارها الصحيح حتى من حيث الشكل لأن الشكل والمضمون يجب أن يكونا متسقين وأقول إن هذا الأمر يقضي أن تطلق على وزارة الأوقاف وزارة الدعوة والأوقاف أو وزارة الدعوة فقط وهو الأفضل لكي ندفع بها أساساً في اتجاه الدعوة ولا نشغلها كثيراً بالإشراف المالي والإداري [...]. ثم إن قيام وزارة الدعوة برسالتها في غرس الإيمان في القلوب والعقول ونشر الفضيلة والحث على مكارم الأخلاق والحض على الحب والأخوة والود والتلاحم بين الناس وغير ذلك من المعاني النبيلة التي تدعو إليها شرائع السماء... هذا الأمر لا يتعارض مع دور الأزهر الشريف في مجال الدعوة بل يدعمه ويزيد من تأثيره فهو المنبع والمصدر والجامعة التي تقوم باعداد الدعاة الذين يتولون مسؤولية هذا العمل الجليل»[٤٠].

وفي مجالات أخرى برز فصل بين الأجهزة القضائية ووزارة الأوقاف خصوصاً على أثر خلاف بين وزارة الأوقاف والعاملين فيها في شهر حزيران/ يونيو ١٩٨٣، الأمر الذي حمل الموظفين إلى الاحتكام إلى القضاء. وحصلت أيضاً منازعات عديدة بين وزارة الأوقاف ومجلس الشعب في ممارسة رقابته التشريعية، خصوصاً على أثر «أغرب صفقة في تاريخ الأوقاف المصرية حيث أمير وهبي يستأجر أراضي الدولة بسعر المتر ٢/١ مليم»[٤١].

لا يبدو المناخ الفكري متوافراً من أجل عقلنة التجربة التاريخية المصرية في إطار دولة متميزة الوظائف، ومن بينها الشؤون الدينية، بشكل يحول دون التسلط أو الاستغلال أو

---

(٣٩) الأهرام، ١٩٧٥/١٢/٥.
(٤٠) الأهرام، ١٩٧٩/١٢/٢١.
(٤١) الأهرام، ١٩٧٨/٨/٧.

تجاوز السلطة. يسير الحكم في مصر في المنحى التنظيمي الذي تفرضه الفعالية الإدارية وثقة الذين يهبون أموالهم للأوقاف. جاء في تعليق لعبد اللطيف فايد في هذا المعنى: «إن وزارة التعليم تقوم مع الأزهر في ميدان تعليم الأجيال وليس بين الاثنين تعاون أو تنسيق في قاعدة التعليم، بل إن بين الاثنين تنافساً شديداً. لا بد لمال الأوقاف من أن يعود للأزهر والوزارة، ليكون عوناً لهما على المهمة ولتفتح هذه العودة باب الوقف الخيري من جديد»[42].

٢ ـ وظائف الدولة والمجال المحايد

إن الدولة العصرية المتمايزة الوظائف، بما فيها الشؤون الدينية مهما كانت واسعة وشاملة، تفترض أمرين تثبتهما التجربة المصرية المعاشة، هما:

أ ـ نمط ديمقراطي ليس على مستوى الدولة فقط بل في الحياة الاجتماعية: يؤدي الإقرار بتمايز الاختصاصات إلى تنظيم علاقة انسجام أو علاقة مقننة بين الدين والسياسة. لكن تمايز الاختصاصات يناقض التوجه التسلطي من قبل بعض التنظيمات الدينية التسمية، أو من قبل السلطة المركزية، إذا كانت ثيوقراطية الطابع. لذا تفترض فاعلية التمايز في الاختصاصات، في إطار دولة تقر بشرعية الأديان وبمختلف قيمها، مفهوماً معاصراً للدولة وحداً أدنى من الديمقراطية.

تحجب البحوث في الحركات الإسلامية وفي العقائد، وكذلك حرب الفتاوى على الرغم من أهميتها، المعضلة الأساس في المسعى المصري باتجاه حماية ركائز الدولة الديمقراطية. قد تكون المقاربة البراغماتية في تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة المقاربة الأفعل في لجم الاستغلال السياسي بلا ضوابط للشؤون الدينية في المجتمعات العربية.

تظهر المساعي المصرية نحو مزيد من الديمقراطية في وسائل الإعلام وفي المؤتمرات وفي النقابات المهنية وفي المناقشات[43]، وترسم أحداث نقابة المحامين في شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ تساؤلات حول مستقبل الممارسة الديمقراطية. لا تعني الديمقراطية فقط حق التصويت وحق الانتخاب وحريات التعبير وإنما في الأساس أسلوباً للحوار والتفاهم وقواعد للمنافسة وللحركة والسلوك وقبول الخسارة والمكسب ومنهجاً يعبد الطريق للشرعية أكثر منه للعنف والقسر. تظهر أماني قنديل أن صعوبة النهج الديمقراطي تصيب مختلف المؤسسات التحتية. تحولت نقابة التجاريين منذ عام ١٩٨٣ وهي نقابة تضم أكثر من ٢٥٠٠٠٠ عضو، إلى مسرح الصراع بين قيادتين نقابيتين تدعي كل منهما شرعيتها للفوز بمنصب النقيب. تقول أماني قنديل: «إن أزمة الممارسة الديمقراطية داخل جماعات المصالح تنبه وتدق ناقوس الخطر إلى ضرورة تغيير القوانين التي تحكم العمل النقابي، فمن المهم قبول فكرة الدورية في قيادة الجماعة وإغلاق الأبواب أمام انتخاب النقيب أو أعضاء المجلس لأكثر من دورة واحدة أو اثنتين على الأكثر. من المهم تداول هذه المناصب القيادية ونقل الخبرة وانتشارها، مهم أيضاً توفير قدر كبير من العلنية للتصرفات الخاصة بمجلس النقابة والسعي نحو

---

(٤٢) الجمهورية، ١٩٨٦/١٢/٥.

(٤٣) انظر وقائع الطاولة المستديرة، في: «مستقبل الديمقراطية في مصر،» المصور، ١٩٨٩/٢/١٠.

النشر المستمر للميزانيات بما يحقق ديمقراطية محاسبية، وأخيراً، ليس أقلها أهمية، من المهم مشاركة أعضاء النقابة في إدارة جماعتهم وانتخاب ممثليهم، فمن غير المعقول أن تنجح بعض القوى أو بعض التيارات لمجرد قدرتها على حشد ناخبين ثم تصرخ الأغلبية الصامتة حين لا تجد من يمثلها»[44]. ويكتب سلامة أحمد سلامة فيقول: «بدا وكأن أنسام الحرية والديمقراطية التي سادت البلاد منذ عام ١٩٨١ قد أغرت الكثيرين على أن يمارسوا أسلوبهم في فهم الديمقراطية بالطريقة التي ترضي أهواءهم، بحيث تصبح هذه الديمقراطية مطية لبلوغ أهداف خاصة أو منافع لطائفة محدودة أو تعبيراً عن اتجاه سياسي أو ديني معين يسعى لاستبعاد أية اتجاهات أخرى واغلاق الباب دون تمثيلهم»[45]. ويحلل «التقرير الاستراتيجي العربي» لسنة ١٩٨٥، صعود دور الاسلام السياسي والاتجاه نحو الليبرالية السياسية بمعنى «تعددية سياسية مقيدة»[46]. ويكتب فهمي هويدي تحت عنوان: «في اختبار مكافحة التطرف، لم ينجح أحد» فيتحدث عن «انعدام الفرصة لممارسة العمل الاسلامي السياسي في ظل الشرعية والقانون» ويخشى «حدوث خلل في البناء المنشود يفتح الباب للشكوك والمخاوف مما يؤدي إلى صدام غير مرغوب مع السلطة مفاسده بغير حصر ولا مصلحة فيه لأحد»[47]. ويعلق فهمي هويدي على الكتاب الأخير للشيخ محمد الغزالي حول السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث فيعتبره «غطاء ناعماً لقنبلة فكرية أطلقها الشيخ ومضى» وأن الكتاب «يصدر في وقت بدا فيه الفراغ الفقهي في ذروته وأن الساحة قد اختلط فيها الحابل بالنابل». إن مقال فهمي هويدي هو بعنوان: «بيريسترويكا اسلامية»[48]. وينتقد كاتب آخر (علي الدالي) «الذين يقرأون القرآن ويحسبون أنه لهم وحدهم»[49]. تجابه سياسة الفرض باسم الدين مأزقاً في الواقع المصري. يظهر استطلاع الرأي العام حول تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية على جرائم الحدود[50] تباينات شاسعة في شأن هذا التطبيق وكيفيته. وكان المفكر الليبرالي فرج فودة منذ سنتين وكأنه يتكلم في الصحراء بينما تنتشر اليوم الكتب النقدية. وعلى الرغم أيضاً من شرعيتهم المتمثلة بخمسة وثلاثين نائباً في مجلس الشعب لم يتمكن الاخوان المسلمون من التقدم منذ أكثر من سنة في اقناع زملائهم بتطبيق برنامجهم. يفهم في هذا الإطار موقف مصطفى الفقي، سكرتير الرئيس للمعلومات، الذي يقول في محاضرة له في معرض الكتاب في القاهرة في أوائل شباط/ فبراير ١٩٨٩: «لأول مرة أصبح للمواطن الحق أن يقول لا» ـ وفي ندوة بعنوان «الديمقراطية والاستقرار الداخلي» في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة يقول: «إن قضية التطرف لا يجب السكوت عليها لأنها خطر يهدد الديمقراطية».

---

(٤٤) اماني قنديل، «أزمة الممارسة الديمقراطية وجماعات المصالح في مصر،» الأهرام، ١٩٨٩/٢/٣.

(٤٥) سلامة أحمد سلامة، «ظاهرة الانقلابات في النقابات،» الأهرام، ١٩٨٩/٢/٥.

(٤٦) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٥، إشراف وتحرير السيد يسين (القاهرة: المركز، ١٩٨٦)، ص ٤٣٢.

(٤٧) الأهرام، ١٩٨٩/٢/٧.

(٤٨) الأهرام، ١٩٨٩/١/٣١.

(٤٩) الجمهورية، ١٩٨٩/٢/٥.

(٥٠) عبد الحليم محمود السيد، مشرف، استطلاع الرأي العام في مصر حول تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية على جرائم الحدود (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٥)، ص ٣٤٢.

ب ـ ضرورة توافر مجال محايد دينياً شرط عدم اخلاله بالنظام العام. ليس الدين مسألة محض خاصة ولا هو مسألة ترتبط كلها بالشأن العام. يشتمل كل دين على مجال مشترك بين العام والخاص هو موضوع نزاع أو تقنين بالنسبة إلى السلطة السياسية. ان نفي المجال الخاص في الدين، حيث يحق للفرد أن يكون ملحداً، أن يصوم أو ألا يصوم، أن يصلي أو ألا يصلي... شرط عدم اخلاله بالنظام العام، هذا النفي هو تسلط وهيمنة. ونفي كل مجال عام في الدين هو تهميش له. ما هو تالياً المجال الديني المحايد الذي تتركه الأنظمة العربية للأفراد وللجماعات والذي يتوجب على الدولة حمايته والدفاع عنه؟

إن الإقرار بمجال ديني متمايز عن الشؤون السياسية التنفيذية وحصر اختصاصات رجال الدين بشكل لا يؤدي إلى نفي جدلية العام والخاص هي شروط تثبت التجربة الحاجة إليها. لكنها وقائع تحتم إدراكاً للدولة لا كوسيلة لسيادة الجماعة الطاغية أو الدين السائد بل كجسر يعبر منه الجميع دون استثناء. يشكو البعض الطابع المؤسسي الرسمي لوزارة الأوقاف والجامعة الأزهر، ولكن دون البحث في ايجابيات المؤسسات الدينية الرسمية في توفير ضوابط تحول دون الاستغلال السياسي للدين. إن انتقاد هذه المؤسسات الرسمية باسم الحرية والمطالبة بأن يكون «دين الدولة الاسلام» في الوقت نفسه يحمل تناقضاً بارزاً. لكن رفع شعاري حرية واستقلالية المؤسسات الدينية في إطار الدولة يحتم توفير مجال ديني حر للجميع. تقول إحدى الفتيات المنقبات: «معظمهم ان لم يكن كلهم من رجال الدين الرسميين الذين ينقلون رأي الدولة. لماذا لا يوجد الرأي والرأي الآخر. لماذا لا توجد حرية؟»[51]. ويتساءل أحمد المعلقين: «هل السيطرة على المساجد بـ ٢٠ مليون جنيه؟» ويكتب آخر عن بيان الأزهر: «إنهم أصدروه دون أن يسمعوا رأي الشباب أو الناس وحكموا عليهم دون أن يتركوا لهم فرصة الدفاع عن أنفسهم»[52].

إن مطالبة المعارضين بالحرية هو بحد ذاته اثبات على ضرورة توافر مجال ديني محايد في هيكلية الدولة تحافظ عليه السلطة وتحميه بالنسبة إلى كل الذين لا يؤمنون أو يؤمنون على طريقتهم شرط عدم المساس بالنظام العام. إن التشريع الإسلامي هو أساساً «تشريع شخصي» لا يمكن فرضه على الجميع دون استثناء ويسمح تالياً بتوفير هذا المجال المحايد. لقد أغفلت الدراسات حول الدولة في المجتمعات العربية مسألة تحديد وظائف الدولة ومدى تعبيرها عن التمييز في اختصاص السلطات. لذا فإن الدراسة التي يقوم بها جهاد عودة، الباحث في مركز الدراسات الاستراتيجية في «الأهرام» حول هيكلية الدولة في مصر بالغة الفائدة. ليست هذه الاهتمامات حول نظرية الدولة بعيدة عن صحيفة «الوفد» التي تطالب بتشديد الرقابة البرلمانية وبتوسيع الصلاحيات التشريعية لمجلس الشعب[53].

تظهر الحالتان اللبنانية والمصرية اختلافاً في كيفية الاستغلال السياسي للدين تحت شعار

---

(٥١) الأهالي، ١٩٨٩/٢/٨.
(٥٢) المصدر نفسه.
(٥٣) الوفد، ١٩٨٦/٢/١١.

الدفاع عن الطوائف وحقوقها ويشكل انفلاش الشارع ومجالس الطوائف في الحالة اللبنانية، وتحت شعار الأصالة والشريعة في الحالة المصرية.

وتظهر الحالتان اختلافاً في منحى السلطة في تنظيم العلاقة مع الدين بواسطة القمم الروحية المشتركة التي لا تتمتع بطابع رسمي في الحالة اللبنانية، أو بواسطة وزارة الأوقاف ومؤسسات أخرى في الحالة المصرية. لكن الحاجة هي نفسها في ايجاد واعتماد نموذج يحافظ على الدين ويحقق فصلاً وظيفياً للاختصاصات من أجل المزيد من الاستقرار والفاعلية والديمقراطية.

إن التنظير حول الدين والسياسة في الوطن العربي بمعزل عن التجربة التاريخية المعاشة وعن الفاعلية المقارنة لمختلف هذه التجارب، بغية استخلاص نموذج قابل للتطبيق هو نهج لا يساعد على معالجة المشاكل التي تعانيها المجتمعات العربية المعاصرة. تحمل التجربة العربية في غناها أنماطاً فاعلة في تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة قد تكون قابلة للتعميم بالنسبة إلى العديد من المجتمعات المعاصرة، شرط دراستها دون عقدة تخلف أو أطر ذهنية مسبقة حول العصرنة.

الفصل الثالث والعشرون

الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع

مسعود ضاهر(*)

مدخل منهجي

تكاد إشكالية العلاقة بين الطائفية والدولة اللبنانية تخترق الغالبية الساحقة من الدراسات التي تناولت تطور المجتمع اللبناني الحديث والمعاصر. فعلاقة الطائفية بالدولة اللبنانية وعلاقتها معاً بالمجتمع، في حالتي ازدهاره وتأزمه، تعتبر واحدة من الاشكاليات النظرية التي لا يمكن تحليل المسألة اللبنانية الراهنة دون الاستفادة من مقولاتها الأساسية[1]. السبب في ذلك أن الطائفية لا تقف عند حدود التركيبة السياسية في لبنان بل ترتبط وثيقاً بالبنية الاقتصادية والاجتماعية فيه، وذات وظائف عديدة ليست الوظيفة الدينية سوى واحدة منها، وليست الدولة الطائفية سوى أحد تجلياتها على الساحة اللبنانية، وليست العلمانية سوى أحد البدائل الأساسية للخروج من المأزق الراهن لمجتمع تعرض للتفكيك الداخلي العنيف خلال ما يقارب عقداً ونصف العقد من الحرب المستمرة. تجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن الحرب الأهلية زادت من حدة الانتماء الديني والطائفي والمذهبي والمناطقي والعائلي لدرجة يصعب معها القول إن التراث الديني في لبنان اليوم قابل للتجاوز بسرعة، وإن القوى الفاعلة على الساحة اللبنانية تعترف في برامجها بضرورة تخطي العامل الديني في التركيبة السياسية المقترحة للبنان الجديد.

(*) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

(1) هناك دراسات كثيرة تناولت هذا الجانب، أبرزها: جواد بولس، **الأسس الحقيقية للبنان المعاصر** (بيروت: مؤسسة جواد بولس، [د.ت.])؛ جوزيف أبو خاطر، **المسألة اللبنانية** (بيروت: [د.ت.]، ١٩٧٨)؛ عصام نعمان، «طائفية النظام اللبناني: الخلفية، الأزمة، والمخرج،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٣ (أيار/ مايو ١٩٨٤)، ص ٥٤ ـ ٦٨، ومسعود ضاهر، «البعد الطائفي للمسألة اللبنانية،» **الوحدة** (الرباط)، السنة ٢، العدد ٢٠ (أيار/ مايو ١٩٨٦).

لذلك يلجأ الباحث المدقق في المسألة الطائفية في لبنان إلى ضرورة الفصل بين التراث الديني الذي يتضمن بعض العناصر الإيجابية التي يمكن استخدامها في عملية الإنقاذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي على الصعيدين الوطني والقومي، وبين الطائفية من حيث هي استغلال للدين في مجال التعويض عن سياسة فئوية ومجحفة دمرت الركائز الأساسية للمجتمع اللبناني خدمة لمصالح نخب طائفية وقوى طبقية مسيطرة وذات علاقة مباشرة وتبعية للامبريالية. يضاف إلى ذلك أن أسباب الأزمة اللبنانية ليست قائمة على المستوى السياسي فحسب، وليست نتائج عوامل داخلية وتركيبة طوائفية هشة فقط، بل تجد جذورها في ارتباط تلك العوامل وغيرها الوثيق بالصراع العربي ـ الصهيوني الذي من دونه يصعب فهم المسألة الطائفية في لبنان، من حيث الولادة والتطور والأهداف.

فالخلاف إذاً ليس خلافاً غائماً بين الدولة الطائفية والمجتمع اللبناني، بل خلافاً مع شكل من الممارسة السياسية اللبنانية التي اعتمدت الطائفية في جذور بناها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والادارية والعسكرية وغيرها وقادت، في الممارسة العملية، إلى مخاطر جدّية تهدد المجتمع اللبناني بالتفكك والانحلال بعد أن دمرت وحدة دولته ومؤسساتها[2]. وعلى الباحث المدقق في المسألة الطائفية في لبنان إقامة التمايز بين مقولتين أساسيتين تربط إحداهما بين الدين والدولة في المجتمعات النامية ومنها لبنان، وتربط ثانيتهما الدولة بالطائفية من حيث هي الشكل الملائم لسيطرة البرجوازية اللبنانية التابعة[3].

لا خلاف على دور الدين في المجتمعات النامية وقدرته على التعبئة الجماهيرية، بخاصة في حالات الأزمات الحادة كالتي يمر فيها المجتمع اللبناني اليوم. لكن الحالة اللبنانية بحاجة إلى توضيح إضافي بعد أن تجاوزت دور الدين إلى دور الطوائف، وهو التوضيح الذي يفسر إلى حد بعيد خصوصية المسألة اللبنانية وتعقدها.

هناك نماذج كثيرة على توظيف الدين في مجابهة مخاطر التفسخ الداخلي من جهة، والغزو الخارجي من جهة أخرى. فأبرزت دراسات عديدة دورَ العامل الديني إيجابياً في الثورة الجزائرية، والثورة الفيتنامية، وأمريكا اللاتينية وغيرها، لكن أياً من الدراسات العلمية التي تناولت المسألة اللبنانية لم تشر إلى دور ايجابي للطائفية بل نبهت من مخاطرها الكثيرة منذ البيان الوزاري لأول حكومة استقلالية في لبنان عام ١٩٤٣. وتكاد لا تخلو دراسة علمية واحدة حول علاقة الطائفية بالدولة اللبنانية، من الاستنتاج المعزز بالمعطيات الموثوقة ان الطائفية تتعارض مع مفهوم الديمقراطية الحقيقية لأنها تزوّر إرادة الشعب اللبناني وتكبله بقيود وأعراف وتقاليد تعمل لمصلحة النخب السياسية المسيطرة على حساب الشعب اللبناني. وتشير كذلك إلى أن الطائفية هي مكمن الداء لأنها الحاضن لممارسات سياسية قادت إلى نتائج سلبية للغاية

---

(٢) أنظر المناقشة الغنية التي تساعد على فهم كثير من الحرب اللبنانية وأبعادها، في: «ندوة المستقبل العربي: ماذا يحدث في لبنان؟» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨).

(٣) انظر: مهدي عامل، في الدولة الطائفية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦).

وإلى خلل عميق في البنى الأساسية للمجتمع اللبناني[4]. وتجدر الإشارة إلى أن الطائفية منعت الاستفادة من التنوع السكاني في لبنان، وهو تنوع غني ومتعدد الانتماءات ومنفتح على ثقافات عالمية متعددة يشكل تفاعلها تنمية ثقافية يحتاج إليها الوطن العربي في جميع أقطاره، ذلك أن الطائفية حصرت هذا التفاعل في إطار التنافس الطوائفي الداخلي ووظفته لتعميق الهوة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بين الطوائف والمناطق. من هنا تبدو المسألة معقدة جداً من حيث إن المواجهة في لبنان ليست علاقة تناحر بين الدين والدولة بل بين المجتمع المدني المرتكز على التنوع السكاني الطائفي وبين الدولة الطائفية التي تحاول تعويض ممارساتها السياسية الطبقية بالدين وتجعل من أزمة نظامها الطائفي ـ الطبقي المسيطر أزمة للمجتمع اللبناني. وقد حرصت هذه الدراسة على تعرية التضليل الايديولوجي للدولة الطائفية في لبنان، في محاولة للتوكيد على ضرورة إلغاء الطائفية كمدخل لاصلاح النظام السياسي فيه وحماية للمجتمع اللبناني من التفكك والانهيار.

أولاً: الصيغة الطائفية ـ الأزمة

كتبت دراسات كثيرة حول التطور التاريخي للمسألة الطائفية في لبنان ولا نرى فائدة تذكر في استرجاع المراحل الأساسية لذلك التطور[5]. وفي حدود هذه الدراسة كان علينا التركيز على المسألة الطائفية منذ الاستقلال حتى اليوم، أي علاقة الطائفية بالدولة الطائفية التي نالت استقلالها عام ١٩٤٣ وكانت صلة الوصل بين المجتمع المدني اللبناني في سيرورته المعقدة من المجتمع الطوائفي إلى الانصهار الوطني. وحرصت الدراسة على إبراز المقولات الطائفية التي لعبت دوراً أساسياً في توكيد شرعية النظام اللبناني في البداية، ثم تحولت إلى أزمة بنيوية شملت أسسه في المرحلة الراهنة. لقد شكلت مقولة «الصيغة الفريدة» على قاعدة التعايش بين الطوائف اللبنانية في دولة مركزية مستقلة إحدى أبرز مقولات المرحلة الاستقلالية وما أعقبها من جلاء للجيوش الأجنبية، الفرنسية بشكل خاص، عن الأراضي

---

(٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبده عويدات، **بعض أمراض الدولة في لبنان وطرق علاجها** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٩)، و«السلطة التشريعية والتمثيل النيابي في لبنان،» في: عصام نعمان، **أية ديمقراطية... أية وحدة؟** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

(٥) صدرت دراسات كثيرة حول تاريخية المسألة الطائفية في لبنان، منها: مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ ـ ١٨٦١** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١)، ط ٢ (١٩٨٤)، ط ٣ (١٩٨٦)؛ سليمان تقي الدين، **المسألة الطائفية في لبنان: الجذور والتطور التاريخي** (بيروت: دار ابن خلدون، [د.ت.])؛ محمد أحمد ترحيني، **الأسس التاريخية لنظام لبنان الطائفي: دراسة مقارنة**، تقديم فؤاد شاهين (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١)؛ هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، وباسم الجسر، **الصراعات اللبنانية والوفاق، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٥** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨١).

اللبنانية[٦]، فاستفادت الدولة الطائفية في لبنان، إلى الحدود القصوى، من التحالف الطوائفي كتعبير عن الرغبة الوطنية الجامعة في العيش المشترك بين جميع الطوائف.

لكن تلك الدولة بدأت تفقد مشروعيتها مع تململ الطوائف وشعورها بالغبن والحرمان عندما تحجرت الصيغة اللبنانية ورفضت كل أشكال التغيير والتطوير ومراعاة ظروف العصر. فارتفعت شعارات المشاركة، والخوف، والتخويف، والغبن، والحرمان، كنتاج طبيعي للتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي غير المتكافىء بين الطوائف والمناطق اللبنانية. ونظراً إلى مناخ الليبرالية الذي طبع الساحة اللبنانية على المستويين السياسي والاقتصادي، وهو مناخ بلغ حد الفوضى والفلتان وانعدام الرقابة، فإن قوى التغيير الديمقراطي بدأت تتزايد داخل المجتمع اللبناني وكانت قاعدتها العريضة تتضمن شرائح من أبناء الفئات الوسطى، والبرجوازية الصغيرة، والميسورين، والأجراء، والعمال، والفلاحين. وقد احتضنت العاصمة بيروت تكثيفاً شمولياً لمختلف المناطق والطوائف والطبقات الاجتماعية في لبنان[٧]، كما تكثفت على أرضها مختلف أشكال الصراعات العربية ـ العربية، والتيارات السياسية العالمية، إضافة إلى تحولها إلى ساحة للصراع المكشوف بين المشروع الصهيوني والقوى الوحدوية القومية العربية الرافضة له وذلك منذ أواخر الستينات.

ومع تزايد الأزمات الحادة الناتجة من التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي المشوّه للمجتمع اللبناني في ظل دولته الطائفية ـ الطبقية بدأت سلسلة الأزمات المتفاقمة تنفجر الواحدة تلو الأخرى في حقل الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه الدولة. فبرز نزاع حاد حول هوية لبنان العربية بشكل أكثر حدة مما كان عليه في أواخر عهد الانتداب الفرنسي[٨]، وتعمقت الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين المناطق اللبنانية بسبب التنمية المحدودة والمشوّهة لمناطق معينة على حساب باقي المناطق. وتقلصت حدود الديمقراطية إلى بعض مظاهرها الشكلية، كما تعطلت بالكامل جميع الانتخابات التمثيلية الشعبية على صعيد القرى والبلديات منذ حوالى ربع قرن بعد أن تعطلت كل أشكال الاحصاء الرسمي للسكان منذ أكثر من نصف قرن.

تزامن انفجار هذه الأزمات مع بداية الحرب الأهلية التي تداخلت فيها العوامل المحلية والإقليمية والدولية، كما تداخلت فيها العوامل الطائفية والمذهبية والعشائرية والوطنية والقومية أيضاً. ونتج من ذلك الانفجار الكبير أن انهارت الدولة الطائفية ونظامها الطائفي ـ الطبقي

---

(٦) انظر: مسعود ضاهر، لبنان: الاستقلال، الميثاق والصيغة (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٧)، ط ٢ (بيروت: دار المطبوعات الشرعية، ١٩٨٤).

(٧) حول التركيبة الطبقية في لبنان قبيل الحرب الأهلية، انظر:

Claude Dubar et Salim Nasr, *Les Classes sociales au Liban* (Paris: FNSP, 1976).

(٨) مؤسسة الدراسات والأبحاث اللبنانية، لبنان الآخر: وقائع مؤتمر حول «العلمنة والهوية العربية» (بيروت: المؤسسة، ١٩٧٦).

في لبنـان، وبات من الصعب جـداً الكلام عن أزمـة في النظام السيـاسي بمعزل عن أزمـة في المجتمع اللبناني كله وقد ربط الرئيس سليم الحص بين أزمة النظام السياسي وأزمة المجتمع في لبنان عبر مذكرة بعث بها إلى الملوك والرؤساء العرب بتـاريخ ٦ كـانون الثـاني/ ينايـر ١٩٨٩ نقتطع منها المقولات التالية: «. . إن مكمن الداء في النـظام اللبناني، وبـالتالي في التجـربة الـديمقراطيـة المتعثرة، هو في الطائفية. . . الطائفية السياسية هي المصدر الأساسي لأزمة النظام في لبنـان، وإن الحل في نهايـة التحليل لا يكون، إن عاجلاً أم آجلاً، إلّا بإلغاء الطائفية السياسية. . . ومن المعوقات الماثلة في لبنـان العصبية الطائفية والمذهبية، والتخلف الاجتماعي الناتـج عن اهمال مـزمن لمناطق واسعـة من لبنان وفئـات عريضـة من شعبه، وهذا كله من تجليات أزمة المجتمـع. .» واستنتج: «إن أزمـة المجتمع في لبنـان لها جـواب واحد هـو التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة. والواقع أن لبنان لم يسلك يوماً طريق الانماء بالمعنى الصحيح، تخطيطاً وبرمجة وتنفيذاً»[٩]. ومن الممكن أن نضيف الكثير من المقولات الأخرى التي حفلت بهـا مذكـرة الرئيس الحص وكلها تؤكد جدلية العلاقـة بين أزمـة النظام السيـاسي وأزمة المجتمـع في لبنان ومدى تأثير كل منهما بالأخرى خلال سنوات الحرب الطويلة.

لكن المسألة ليست في توصيف الأزمة وإظهار تجلياتها على مختلف الأصعـدة. فهي أزمة النظام اللبناني، ودستوره، ومؤسساته، وشرعيته كما هي أزمة المجتمع اللبناني ببناه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية والإدارية. وهي أيضاً أزمـة انتماء لبنـان، وهويتـه الوطنية والقومية، والنظام الليبرالي فيه، والممارسة الديمقـراطيـة المشوّهـة، والانصهار الـوطني والوحدة الداخلية وغيرها[١٠]، ودلالـة ذلك أن الأزمـة داخلية بـالدرجـة الأولى لكنها سمحت للتدخل الخارجي، الاقليمي والدولي، بـأن يكون شـديد التـأثير في الـدولة والمجتمـع معاً في لبنان. وهنا بالتحديد تكمن أهمية تحليل العامل الطائفي في تفكيك هذا المجتمع وتلك الدولة بعد أن كان ذلك العامل إحدى أبرز الركائز التي بنيت عليها الدولـة الطائفيـة كشكل يـلائم سيطرة البرجوازية اللبنانية التابعة للإمبريالية على المجتمع اللبناني وحكمها له قرابـة ثلث قرن سبقت إندلاع الحرب الأهلية.

نحاول في هذا المجال إبراز العوامل التي ساهمت في تحول الـطائفية من قـاعدة للنـظام السياسي المسيطر إلى أداة لتهديمه وتغييب دولته المركزية وتفكيك المؤسسات فيه لدرجة تهددت معها ركائز الوحدة الوطنية وأسس التعايش في المجتمـع اللبناني المـوحد[١١]. ولا يتسـع المجال لإبراز جميع العوامل التي رافقت مرحلة الاستقلال اللبناني منذ بدايتها حتى اليوم لأنها تتطلب

---

(٩) انظر لسليم الحص: «مذكرة إلى الملوك والرؤساء العرب،» السفير، ١٩٨٩/١/٧؛ مجموعة خطب ومحاضرات وكلمات ١٩٧٦ ـ ١٩٧٩ (بيروت: منشـورات وزارة الاعـلام، مـركـز النشر اللبنـاني، ١٩٨٠)؛ «لبنان: التجربة الديمقـراطية،» محاضرة ألقيت في المركز الثقافي الاسـلامي بتاريخ ٢٠ تشرين الثاني/ نـوفمبر ١٩٨٠؛ «مـدخل إلى القضيـة اللبنانيـة،» المستقبل العـربي، السنة ٣، العـدد ٢٤ (شبـاط/ فـبرايـر ١٩٨١)، و«الحريات والديمقراطية في لبنان،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤).

(١٠) Roger Owen, ed., *Essays on the Crisis in Lebanon* (London: Ithaca Press, 1976).

(١١) محمـد زهدي يكن، السلطة السـياسية اللبنـانية بـين الواقـع والمرتجى (بـيروت: دار يكن للنشر، ١٩٧٩).

أكثر من دراسة تفصيلية. نشير فقط إلى أبرز المقولات التي ارتبطت بها تلك العوامل أو ساهمت في بلورتها.

خضع المجتمع اللبناني منذ الاستقلال لدولة طائفية مركزية ورثت الكثير من القوانين والمراسيم الفرنسية فحافظت على معظمها دون تغيير جذري لأنها تلاءمت مع مصالح النخب السياسية الطائفية التي حكمت لبنان. لكن الحفاظ على تلك القوانين ولمصلحة نخب طائفية دون أخرى استثار ردود فعل طائفية تطالب بزيادة حصتها الموروثة من عهد الانتداب. ولم تكن الدولة الطائفية قادرة على تلبية رغبات جميع النخب الطائفية، بخاصة وأن النخب المسيطرة لم تبدِ أي استعداد للتنازل عن جانب ولو يسير من مغانمها الطائفية الموروثة. فتحجرت الصيغة الطائفية وساهم تحجرها في تجميد المجتمع اللبناني ومنعه من التطور والنمو بشكل متوازن. وتحولت هذه الصيغة المتحجرة إلى صراع مفتوح بين النخب الطائفية المسيطرة، ولم تنجُ قوى التغيير الاقتصادي والاجتماعي من التلون بلون الطوائف بعد أن أعطت للغبن والحرمان لوناً طائفياً معيناً يقابله اثراء وبحبوحة وغنى تُنعتُ به طوائف أخرى، وأعطت للواقع اللبناني طابع المأساة الدموية[12].

إن الناظم الأساسي للتاريخ الطوائفي المغلق هو موقع الطائفية في الدولة اللبنانية. فطالما أن الدولة قائمة على الطائفية، وطالما أن الناظم الفعلي للمجتمع اللبناني المتعدد الطوائف هو الدولة الطائفية، فإن الخلل بين الطوائف والدولة الطائفية خلل في الممارسة السلطوية وليس خللاً في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية. لذلك ينطلق الباحثون الطوائفيون من ضرورة تصحيح العلاقة بين الدولة الطائفية وبين الطوائف لتصحح العلاقة بين هذه الدولة والمجتمع اللبناني خوفاً من انهياره بانهيارها. والمقولة التي تضبط هذه العلاقة هي التالية: «بقدر ما ترفض الدولة هذه الطوائف وتضطهدها، ترفض الطوائف الدولة وتثور عليها»[13]. فالعلاقة إذاً علاقة سلطوية بينهما، والصراع بين الطوائف هو بالضرورة صراع على السلطة الذي يتضمن بالتأكيد صراعاً على المكاسب الاقتصادية والوظائفية والسياسية والاجتماعية وغيرها. فلماذا إذاً تغييب هذه العوامل مجتمعة، وبشكل خاص العامل الاقتصادي، طالما أن الدولة الطائفية قبل انهيارها حصرت معظم منافعها وخدماتها في مناطق معينة ولمصلحة طوائف معينة؟ طوائف الأطراف ليست طائفة واحدة لكنها تتشكل في غالبيتها الساحقة من الطوائف الاسلامية، وتحديداً الشيعية منها. وطوائف المركز ليست واحدة لكنها تتشكل في غالبيتها الساحقة من الموارنة بالدرجة الأولى والسنّة بالدرجة الثانية. يضاف إلى ذلك أن النزوح الطوائفي الكثيف إلى بيروت من الأرياف البعيدة لم يحل مشكلة أبناء طوائف الأرياف

---

(١٢) عبد العزيز قباني، لبنان والصيغة المأساة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢)، وفارس سلوم، لبنان... وفلسفة الصيغة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٨).

(١٣) فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي (بيروت: دار الجامعة، ١٩٨٨)، ص ٣.

بل جعل منهم حزاماً للبؤس تستفيد منه الدولة الطائفية ونظامها الطائفي ـ الطبقي المسيطر وقواها البرجوازية المرتبطة تبعياً بالامبريالية العالمية، وجعل بعضهم مقاتلين يدافعون عن نظام سياسي لم يقدم لهم منافع تذكر في مرحلة ازدهاره.

ويلاحظ أن العامل الطائفي ليس وحيد الجانب في الحرب الأهلية اللبنانية، وأن التدمير الذي لحق بالقوى البشرية اللبنانية لم يكن تدميراً لمراكز تخص طائفة واحدة بل شملت دورة العنف والتدمير، وبدرجات متفاوتة، جميع الطوائف والمناطق اللبنانية. وازدادت حدة الصراع الطوائفي في أكثر من منطقة لبنانية وعلى امتداد الحرب الأهلية التي أنهت عامها الرابع عشر، لكنه لم يبق الشكل الوحيد للصراع في هذه الحرب. فهناك الصراع داخل الطائفة نفسها، والصراع بين طوائف أو مذاهب من داخل الدين الواحد، وهناك الصراع بين طوائف من أديان مختلفة، وهناك الصراع العربي ـ العربي على أرض لبنان، والصراع العربي ـ الصهيوني. وطالما أن اسرائيل هي المستفيد الأكبر في هذه الصراعات جميعاً فلا بد من البحث عن العلاقة الوثيقة والثابتة بين الصراع الطوائفي في لبنان والمشروع الصهيوني الامبريالي للوطن العربي(١٤).

لذا فالمقولات الطائفية، وبالتالي المنهج الطائفي، عاجزة بالضرورة عن فهم الظاهرة الطائفية وموقعها في الحرب الأهلية اللبنانية. فهي تنظر إلى الطوائف من داخلها فتكرر رسم حركة التاريخ ضمن دائرة مغلقة توصل نهايتها إلى البداية وترى في الحرب الأهلية اللبنانية سلسلة لا تنتهي من الحروب الطائفية التي ستستمر طالما بقيت الطوائف في لبنان تتعايش وتتساكن دون أن تتدامج. وهذه المقولات ترى في طائفية القرن العشرين نموذجاً مكرراً لطائفية القرن التاسع عشر وحتى للقرون الأولى التي أعقبت قيام الدولة الإسلامية مروراً بجميع الدول السلطانية من أيوبية وسلجوقية ومملوكية وعثمانية. إن هذا المنهج يلغي تماماً حركة التطور التاريخي كما يلغي أنماط الانتاج وعلاقات الانتاج وتعاقب التشكيلات الاجتماعية، ويلغي كذلك كل الانتفاضات الشعبية التي شهدتها الساحة اللبنانية قبل غيرها من مناطق المشرق العربي وفي وقت مبكر في أواسط القرن التاسع عشر(١٥).

يضاف إلى ذلك أن علاقة الطوائف بالخارج الاستعماري تتسم بكثير من السطحية والتبسيطية في إطار المنهج الطائفي. فيبرز العامل الخارجي الاستعماري كمساند لطائفة دون سواها ولمصلحة طائفة على حساب باقي الطوائف، في الوقت الذي تؤكد فيه الوثائق العلمية

---

(١٤) انظر: مسعود ضاهر، «جدلية العلاقة بين فكر التجزئة والفكر الصهيوني في المشرق العربي الحديث،» الوحدة، السنة ٣، العددان ٢٩ ـ ٣١ (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ١٩٨٧).

(١٥) مسعود ضاهر، الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي، سلسلة تاريخ المشرق العربي؛ ٤ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، حيث اثبتنا فيها أن احدى الوظائف للطائفية في الحرب الأهلية منع الانتفاضات الشعبية من التبلور النهائي كحركات شعبية شمولية، وحرفها عن مسارها الاجتماعي والعمل على تفكيك القاعدة من جهة وتوحيد النخب السياسية المتصارعة من جهة ثانية.

حول تاريخ لبنان الحديث والمعاصر، ومنها وثائق الحرب الأهلية الراهنة، ان المشروع الطائفي في لبنان كان جزءاً لا يتجزأ من المشروع الاستعماري الخارجي، وأن حركة تبديل الهرم الطائفي المسيطر بين طائفة وأخرى لا تزعج المراكز الامبريالية كما لم تزعج السلطنة العثمانية نفسها عند الاعتراف بزعامة الأسرة الشهابية السنّية مكان الأسرة المعنية الدرزية، ثم الاعتراف بالزعامة المارونية زمن المتصرفية. فصراع الطوائف هو، بالدرجة الأولى، صراع سلطوي له أبعاد متعددة ويرتبط وثيقاً بالصراعات الإقليمية والدولية. إن موقع الظاهرة الطائفية في الحرب الأهلية اللبنانية يرتبط أيضاً بهذه الصراعات. والطائفية وحدها عاجزة عن تفسير الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي رافقت هذه الحرب وقادت إلى انهيار النظام السياسي في لبنان. لذلك تبدو الحاجة ملحة إلى تحليل موقع هذا النظام الطائفي ـ الطبقي في الحرب الأهلية الراهنة، بعد أن عملت القوى الطائفية ـ الطبقية المسيطرة على الدمج بين أزمة نظامها السياسي وأزمة المجتمع اللبناني. فهل صحيح أن أزمة هذا النظام هي نفسها أزمة المجتمع اللبناني كله؟ وبالتالي، هل التغيير الجذري في بنية هذا النظام الطائفي ـ الطبقي يضعف بنية المجتمع اللبناني أم يفسح أمامه أوسع المجالات للنهوض مجدداً من هذه الحرب الأهلية المدمرة التي تتحمل المسؤولية الأساسية فيها القوى الطائفية ـ الطبقية المسيطرة التي بنت النظام السياسي اللبناني واستفادت منه منذ عام ١٩٤٣؟

ثانياً: في تحديد الطبيعة البنيوية للأزمة اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع؟

لا شك في أن علاقة وثيقة تربط المجتمع اللبناني المتعدد الطوائف بالدولة اللبنانية ذات الركائز الطائفية ـ الطبقية المسيطرة. وعلى قاعدة بعض الدراسات العلمية حول جدلية العلاقة بين المجتمع والدولة في الوطن العربي المعاصر(١٦) يمكن القول إن المجتمع اللبناني المتعدد الطوائف سابق على الدولة الطائفية في لبنان التي تأخر ظهورها حتى عام ١٩٢٠. وذلك يفترض بالضرورة وجود أشكال من السلطة شكلت أدوات للضبط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المقاطعات اللبنانية بالارتباط الوثيق مع السلطة المركزية العثمانية قبل انهيارها في الحرب العالمية الأولى. فأسبقية المجتمع الطوائفي على الدولة الطائفية في لبنان، تاريخياً واجتماعياً وسلطوياً، كانت موضع بحث لعدد كبير من المؤرخين العرب والأجانب(١٧).

---

(١٦) سعد الدين ابراهيم [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع الدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(١٧) ابرز الدراسات في هذا المجال:

Georges Charaf, *Communautés et Pouvoir au Liban* (Beyrouth: CEDRE, 1981); Edmond Rabbath, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel: Essai de synthèse*, 2ème ed., Université libanaise, Section des études juridiques, politiques et administratives; 1 (Beyrouth: Université libanaise, 1986); Toufic Touma, *Paysans et institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du .xviième siècle à 1914*, 2 vols., Publications de l'Universi- =

يمكن التذكير بأهم المقولات العلمية التي تساعد على تحديد الطبيعة البنيوية للأزمة اللبنانية الراهنة انطلاقاً من تاريخيتها، أي من الفهم العلمي لماضيها في ضوء حاضرها المتأزم الذي جعل من أزمة النظام الطائفي ـ الطبقي في لبنان أزمة المجتمع اللبناني كله، وهي تهدد بتفككه وانهياره بعد حرب أهلية بالغة التعقيد تداخل فيها الطائفي بالوطني، والقومي بالأممي، والسياسي بالاقتصادي، والاجتماعي بالثقافي و. . .

رغم التداخل الوثيق بين المجتمع والدولة في التاريخ المعاصر، فإن الدولة هي التعبير السياسي، السلطوي، القمعي الضابط لوحدة المجتمع ومنعه من الانهيار أمام التهديدات الداخلية والخارجية المحيطة به. الدولة، بهذا المعنى، ضرورة موضوعية لبقاء المجتمع موحداً، وغيابها لا يعني انهيار المجتمع مباشرة وزواله بل يعني المدخل إلى ذلك الانهيار. وإذا كان بعض الباحثين يرهن بقاء المجتمع باستمرارية أداة الضبط السياسي والاجتماعي والاقتصادي فيه، أي الدولة، فإن انهيارها يحتمل أن يكون انهياراً مرحلياً مؤقتاً تستعيد فيه الدولة قدرتها على التماسك لإعادة ضبط المجتمع. وبالتالي لا يمكن الكلام عن انهيار المجتمع اللبناني وزواله طالما بقيت المساعي ناشطة لإعادة انبعاث دولته المفككة التي تناقصت شرعيتها لدرجة بات نظامها السياسي بحاجة إلى تغيير في بناه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي القوى السياسية الطبقية التي شكلت الطائفية إحدى ركائز سيطرتها المستمرة منذ قيام الدولة اللبنانية.

وعندما طغى الانقسام الطوائفي العمودي على الانقسامات الاجتماعية والمناطقية والطبقية، تحولت الطوائف، في الممارسة العملية للدولة الطائفية في لبنان، إلى كتل بشرية متراصة وراء زعمائها الدينيين والمدنيين، تقيم نوعاً من التوازن الاجتماعي مع الدولة القائمة بحيث تمنعها من التطور وتعيق تحولها إلى دولة برجوازية عصرية لها سمات الدولة الوطنية القادرة على الصهر الاجتماعي والانماء الشمولي. واللافت للنظر أن الدولة الطائفية في لبنان تستعيد دوماً شرعية ولادتها عبر الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ لأن ممارساتها العملية منذ ذلك الحين حولت الطوائف إلى قوى متناحرة، متعددة الاتجاهات السياسية، ومتنافرة في ولاءاتها الوطنية والقومية. ورغم تمسك زعماء الطوائف بهذه الدولة الطائفية، من مواقع متباينة ومتناقضة أحياناً، فإن منافعها لم تقدّم لهم بالتساوي. يضاف إلى ذلك أن قوى عشائرية وقبلية تعايشت في إطار هذه الدولة إلى جانب شرائح برجوازية، صناعية وتجارية ومالية، تقيم صلة مباشرة مع أحدث المنجزات التقانية والعصرية.

عملت الدولة الطائفية في لبنان منذ الاستقلال حتى اندلاع الحرب الأهلية في ظروف استحالة قيام دولة مركزية عادلة، لأن القوى الطوائفية المكونة لها كانت تدّعي لنفسها نوعاً

= té libanaise, Section des études historiques; 20-21 (Beyrouth: Librairie orientale, 1971-1972); ادمون رباط [وآخرون]، لبنان والبنية الطائفية (بيروت: دار الفن والأدب، ١٩٨٥)، و «لبنان: دروس واحتمالات،» الواقع، العددان ٥ ـ ٦ (شباط/ فبراير ١٩٨٣)، عدد خاص.

من الاستقلالية النسبية عن الدولة وترفض التنازل لها عن بعض الامتيازات التي حصلت عليها إبّان نظام الملل العثماني ومرحلتي المتصرفية ودولة لبنان الكبير. ومع تحجر الصيغة الطوائفية تحولت الدولة الطائفية في لبنان إلى حكم عاجز عن إرضاء رغبات النخبة الطائفية، الموالية والمعارضة معاً، واتجهت صيغة التعايش بشدة وجهة الحفاظ على الامتيازات حتى وصل بها الأمر إلى تهديم الدولة المركزية وصيغة التعايش معها. ومع غياب الدولة المركزية، بصيغتها الطوائفية الميثاقية المعروفة، فتحت على مصراعيها دعوات التقسيم، والتعددية، والفدرالية، والكونفدرالية، والكانتونات وغيرها. دلالة ذلك أن النخب الطائفية المسيطرة عملت على تحويل مأزقها السلطوي الذي نتج منه تهديم الدولة الطائفية المركزية في لبنان، إلى مأزق يشمل التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والسكانية للمجتمع اللبناني كله. هذه النقطة بالذات تحتاج إلى تحليل منهجي معمّق يكشف قدرة المجتمع الموحد على تجاوز أزمة النظام السياسي وإجباره على تطوير ركائزه بما يتلاءم مع المصالح الأساسية للوحدة اللبنانية التي تمتاز بسمات تتعدى حدود الطوائف والمناطق والطبقات لتصهرها جميعها في وحدة وطنية شمولية.

إن إقامة التمايز بين النظام السياسي والدولة في علاقتهما بالمجتمع المدني شرط ضروري لفهم الأزمة الراهنة في لبنان. فالمجتمع اللبناني، رغم تفككه وتبعثر ركائزه وقواه البنيوية، ما زال موجوداً ومعترفاً به داخلياً وإقليمياً وعالمياً. فالدولة اللبنانية، رغم النقص في شرعيتها ودورها التوحيدي وانقسامها إلى شرعيتين أو أكثر، ما زالت موجودة ومعترفاً بها أيضاً على المستويات الثلاثة المشار إليها سابقاً. أما النظام السياسي الطائفي ـ الطبقي الذي كان مسيطراً حتى اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ فبات بحاجة ماسّة إلى التغيير في بناه الأساسية، ورموزه السياسية، وقواه الطبقية، وتحالفاته الطوائفية[١٨]. وبعد أربع عشرة سنة متواصلة من الحرب المدمرة، بأبعادها الداخلية والخارجية، تآكلت شرعية هذا النظام ومؤسساته الدستورية والقمعية. وتعمل قوى التغيير الداخلي على منعه من تجديد بناه الطائفية ـ الطبقية حتى لا تمهد مجدداً لحرب أهلية لم تنته بعد.

دلالة ذلك أن هناك ظروفاً موضوعية وذاتية تسمح بتغيير النظام السياسي اللبناني لأن قوى طائفية وطبقية فاعلة سحبت اعترافها به وتعمل على تطويره أو تغييره بما يتلاءم مع مصالحها الطائفية والطبقية التي أفرزت بعضها تطورات الحرب الأهلية نفسها. ومن نافل القول إن قوى التغيير الداخلي ليست قادرة بمفردها على هدم كل ركائز النظام السياسي القديم طالما أن هنالك عوامل داخلية وإقليمية وعالمية تلعب دورها في هذه العملية وتمنع قوى التغيير الداخلي من تحقيق كامل أهدافها. يضاف إلى ذلك أن هذه القوى غير متجانسة، ولا

---

(١٨) منذ مطلع عام ١٩٧٧ طرح حزب الكتائب صيغة بديلة للنظام اللبناني شعارها «التنوع في الوحدة». انظر كتاب «العمل» بعنوان: الصيغة البديلة (١٩٧٧)، وغسان سلامة، «الحرب اللبنانية: في قراءتها وفي سبل الخروج منها،» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٨).

تنتظم في عمل موحد على الصعيد الوطني الشامل، ولا يجمعها برنامج متكامل للإصلاح السياسي والتغيير الاجتماعي والاقتصادي. كما أن قوى فاعلة فيها ذات انتماءات طائفية واضحة تسعى إلى تغيير بعض التحالفات الطائفية ـ الطبقية وليس إلى التغيير البنيوي الجذري في قواعد النظام وبناه الأساسية. وقد عبر المفكر اللبناني الشهيد كمال جنبلاط أصدق تعبير عن الطبيعة البنيوية للنظام اللبناني بأنها «أزمة الحكومة والمعارضة معاً»(١٩)، أي أزمة القوى المسيطرة وأزمة القوى الطامحة إلى السيطرة وتحسين مواقعها داخل النظام مع تعديل في بعض ركائزه ووظائفه، بما يتلاءم مع مصالح النخب الطائفية ـ الطبقية الجديدة وليس تغيير تلك الركائز جذرياً بما يتلاءم مع مصالح الشعب اللبناني بجميع طبقاته وطوائفه ومناطقه.

في هذا المجال أيضاً تبدو الحاجة ملحة إلى إقامة الاختلاف بين شرعية الدولة وشرعية النظام السياسي في علاقتهما بالمجتمع المدني. فالدولة، من حيث هي أداة الضبط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع المدني، والحامية له من التهديدات الداخلية والخارجية، باقية ما بقيت شرعية هذا المجتمع على المستويات الداخلية والاقليمية والدولية. ويلاحظ أن هذه الشرعية هي من ثوابت العلاقات الدولية منذ الحرب العالمية الثانية.

أما النظام السياسي المسيطر في لبنان الذي أوغل في الجمود والتحجر في مؤسساته السياسية ونظمه الحقوقية والادارية والعسكرية ورفض كل أشكال التغيير الجذري، فكانت الحرب الأهلية الراهنة تعبيراً عن أزمة دولته الطائفية دون أن يكون مطلب التغيير السبب الوحيد والأساسي لاندلاعها حيث تداخلت فيها عوامل اقليمية ودولية.

إن قمة التضليل الايديولوجي الذي تمارسه القوى الطائفية ـ الطبقية المسيطرة في الحرب الأهلية اللبنانية هي في الدمج المتعمد بين أزمة النظام السياسي وأزمة الدولة اللبنانية، وبالتالي الدمج بين شرعية هذا النظام وتلك الدولة. فالقوى المسيطرة، في مرحلة انهيارها، تحاول جر المجتمع كله إلى الانهيار. وهذا ما تفعله القوى الطائفية ـ الطبقية المسيطرة في لبنان منذ اندلاع الحرب الأهلية فيه عام ١٩٧٥. فقد استنجدت بقوى القمع الداخلي (الجيش اللبناني)، ثم بالقوى الاقليمية العربية (الجيش السوري)، ثم بالقوى الاقليمية المعادية للعرب (الجيش الاسرائيلي والجيوش المتعددة الجنسيات) وذلك في محاولة لتأييد سيطرتها الطبقية على المجتمع اللبناني. ثم لجأت إلى تغييب الدولة نفسها والتشكيك بشرعيتها المنقسمة إلى شرعيتين في المجال السياسي والاداري والعسكري. ومع ذلك استمر المجتمع اللبناني، بكامل طبقاته وطوائفه ومناطقه، مصراً على الوحدة ورفض جميع أشكال التقسيم والكانتونات والتجزئة. وما زالت القوى الاقليمية والدولية مصرّة على الاعتراف بوحدة لبنان أرضاً وشعباً ومؤسسات. واستمرت المطالبة، الداخلية والاقليمية والدولية، بالدعوة إلى استنهاض الدولة

---

(١٩) كمال جنبلاط، من أجل المستقبل: مختارات (المختارة: الدار التقدمية، المركز الوطني للمعلومات والدراسات، ١٩٨٤).

اللبنانية الشرعية ورفض سلطة الميليشيات وقوى الأمر الواقع. وفي ذلك تأكيد على صمود شرعية المجتمع المدني الموحد في لبنان، وصمود شرعية الدولة الواحدة الموحّدة التي تعمل الميليشيات على تغييبها والحلول مكانها بالقوة المسلحة، على حساب الأماني الوطنية والقومية للشعب اللبناني.

إن شرعية الدولة اللبنانية، بمواصفات الدولة الحديثة الضامنة لبقاء المجتمع المدني وتطوره الديمقراطي وإنمائه الاقتصادي والاجتماعي، هي شرعية ثابتة وغير قابلة للزوال في ظروف العلاقات الدولية الراهنة. وكل اعتداء على المجتمع اللبناني إبّان ضعف الدولة المركزية فيه يلقى الإدانة والشجب من دول المحيط العربي الحاضن لهذا المجتمع كجزءعضوي وفاعل فيه، ومن منظومة الدول المنضوية في هيئة الأمم المتحدة التي تعتبر لبنان دولة مستقلة وذات سيادة معترف بها دولياً ولا يجوز لأية دولة أخرى أن تنتقص من تلك السيادة أو تقتطع جزءاً من الأراضي اللبنانية وتضمها إليها[٢٠]. فشرعية المجتمع اللبناني شرعية قائمة ضمن حدود معترف بها دولياً وفي ظل دولة واحدة منتخبة انتخاباً حراً من الشعب اللبناني تبعاً للقوانين الدستورية السائدة في لبنان. ولا بد من تعرية التضليل الذي تمارسه القوى التسلطية الراهنة التي غيّبت عمداً الدولة الشرعية في لبنان، وسيطرت على مرافئها ومرافقها الشرعية، وبنت لنفسها مطارات ومرافىء خاصة، وأقامت لها ميليشيات حلت مكان أجهزة الدولة الشرعية وعلى حسابها، وصادرت الحقوق الأساسية للمواطن اللبناني، وألغت كل أشكال التمثيل الديمقراطي والانتخابات النيابية والبلدية ومخاتير القرى، وصادرت أجهزة الإعلام الرسمية وبنت لنفسها مؤسسات خاصة، مرئية ومسموعة ومكتوبة...

كثيرة هي الوقائع الدامغة التي تؤكد أن القوى الميليشياوية المحلية هي التي غيّبت الدولة اللبنانية وأفقدتها شرعيتها على أرض الواقع. وأن هذه السلطات الميليشياوية تحاول جاهدة ترسيخ المؤسسات اللاشرعية التي بنتها في ظروف الحرب على حساب المؤسسات الشرعية. وبعد أن نجحت في تغييب شرعية الدولة مرحلياً، وفي تفكيك مؤسساتها الدستورية والادارية والاعلامية والعسكرية، حاولت أيضاً تفكيك المجتمع المدني في لبنان واعادة فرزه على الأسس التي كانت سائدة فيه قبل قيام الدولة اللبنانية الحالية أو دولة لبنان الكبير. وباسم التعددية الطائفية تطرح مختلف صيغ الفدرالية، والكونفدرالية، والكانتونات، والتعددية، والتقسيم، وغيرها. ولعل أبرز النتائج المترتبة على هذه الصيغ أنها تغيّب شرعية المجتمع اللبناني الموحد كما غيّبت شرعية الدولة اللبنانية الواحدة لكي تسهل أمام القوى الطائفية ـ الطبقية مهمة تجديد النظام الطائفي ـ الطبقي المسيطر وفق مواصفات جديدة تبدل في شكل أدائه للوظائف الطبقية المناطة به دون أن تغير في بناه الطائفية ـ الطبقية أو في دوره الأساسي كضامن لمصالح النخب الطائفية المسيطرة وهي نخب ذات طبيعة طبقية واضحة.

---

(٢٠) سليم حداد، قوات الأمم المتحدة المؤقتة العاملة في لبنان (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١).

ثالثاً: بعض الاستنتاجات

توافرت الشروط الكافية لتغييب شرعية الدولة اللبنانية في أواخر العام الرابع عشر للحرب الأهلية في لبنان، لكن قابليتها لاستعادة دورها التوحيدي ما زالت قائمة ومطلوبة طالما أن المجتمع المدني اللبناني ما زال مصراً على الوحدة ورفض التجزئة. وهناك نماذج كثيرة على تفكك الدولة المركزية وغياب شرعيتها في ظروف تاريخية محددة شهدت بعدها نهضة سريعة على قاعدة من الحكم المركزي القوي. وهناك نماذج أخرى على أن التغييب المؤقت للدولة المركزية قد يتحول إلى غياب دائم يرافقه انحلال وزوال وذوبان المجتمع المدني في المجتمعات أو الدول الاقليمية المجاورة. لكن نظرة علمية متفحصة للقوى المدنية المكونة للمجتمع اللبناني تثبت أنها قوى متجانسة قومياً وثقافياً وإثنياً، وذات تاريخ واحد، وتربطها مصالح مشتركة وانتماءات قومية واحدة، ولها رغبة أكيدة في العيش المشترك. كما أن الدولة المركزية اللبنانية ولدت في ظروف اقليمية ودولية تداخلت فيها قوة الارادة الخارجية القاهرة مع رغبات العناصر الداخلية بالتوحد والاندماج والصهر الوطني.

وشكلت مرحلة الاستقلال الوطني منذ عام ١٩٤٣ مناسبة تاريخية لهذه الدولة المركزية لكي تقوم بعملية الصهر الوطني وتعزيز الانتماء القومي للشعب اللبناني في محيطه العربي. فكانت الطائفية، بنظامها القائم على التفرقة الداخلية ودولتها التسلطية، عائقاً أساسياً أمام وحدة لبنان أرضاً وشعباً ومؤسسات. فكانت الحرب الأهلية إحدى نتائج الأزمة البنيوية للنظام الطائفي ـ الطبقي وتحجره ودورانه حول الأزمات الحادة دون محاولة حلها بما يضمن المصالح الأساسية للشعب اللبناني على اختلاف طبقاته وطوائفه ومناطقه.

لذلك انهارت شرعية هذا النظام بسهولة لأن القوى الرافضة لتجديده ولاستمرارية دولته الطائفية ـ الطبقية باتت أكثر فاعلية من القوى الداعمة له. وإذا كان بالإمكان نعت غياب الدولة المركزية بالمؤقت والمرحلي طالما أن شرعيتها ما زالت مطلباً جماهيرياً للمجتمع اللبناني كله، فإن بالإمكان نعت أزمة النظام الطائفي ـ الطبقي المسيطر في لبنان بالأزمة الدائمة لأنها أزمة شرعية وقدرة على تجديد النظام نفسه ولمؤسساته بما يضمن الاستقرار للشعب اللبناني وتجاوز التحديات الداخلية والخارجية بعد عقد ونصف العقد من الحرب الأهلية المستمرة. وبما أن شرعية هذا النظام باتت موضع شك فإن مسألة تغييره، جزئياً أو كلياً، مطروحة بحدّة، سلمياً أو بالعنف المسلح. إنها أزمة نظام طائفي ـ طبقي بحاجة إلى تغيير جذري في بناه الأساسية ومؤسساته الدستورية، ووظائفه الثقافية والاقتصادية والتنموية وغيرها.

لكن القوى الطائفية ـ الطبقية التي استفادت منه منذ ولادة دولة لبنان الكبير حتى الآن ما زالت تمانع في إجراء إصلاحات بنيوية في نظامها السلطوي المسيطر، وتسعى إلى تحويل مأزقها السلطوي إلى مأزق حاد يشمل المجتمع اللبناني ويمنع قيام الدولة المركزية الديمقراطية الشرعية فيه.

شهدت السنوات القليلة التي سبقت اندلاع الحرب الأهلية لعام ١٩٧٥ تبدلات نوعية لمصلحة قوى التغيير الديمقراطي على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما شهدت انخراط لبنان مباشرة في الصراع العربي - الاسرائيلي بعد تمركز الفصائل الأساسية للثورة الفلسطينية على أراضيه. نتيجة لذلك ضعف نفوذ بعض زعماء الطوائف، بخاصة في الأرياف اللبنانية البعيدة، وبرز بعض الزعماء المحليين الذين حملوا لواء الدفاع عن مصالح طوائفهم ومناطقهم، ورفع الغبن التاريخي عنها، وإعادة بناء التركيبة السياسية اللبنانية وفق التبدلات المستجدة التي طرأت على الوجود الفعلي للقوى البشرية في لبنان وتوزعها طائفياً.

لكن بروز قوى التغيير الجذري على امتداد جميع المناطق والطوائف، ومشاركتها اليومية في صد الاحتلال الاسرائيلي ومنع قيام حكم عسكري دكتاتوري مرتبط باسرائيل على الساحة اللبنانية، هذه القوى أعاقت وما زالت تعيق إقامة تحالفات سلطوية طائفية في لبنان تجدد نظامه الطائفي - الطبقي وتبقي هيمنة البرجوازية اللبنانية التابعة للامبريالية. دلالة ذلك أن القوى الطوائفية باتت في حالة عجز عن تجديد نفسها وتأييد سيطرتها ونظامها الطائفي - الطبقي، علماً أن هذه القوى التي وصلت إلى السلطة في إطار المشروع الامبريالي للمشرق العربي، وأحد تجلياته المشروع الصهيوني في فلسطين، ما زالت تحظى بالدعم الخارجي والاقليمي العربي نظراً إلى ترابط مصالح هذه القوى جميعها في أحضان الامبريالية العالمية، التي تصرّ على بقاء الطائفية الشكل الأكثر ملاءمة لضمان مصالحها في لبنان والمشرق العربي. وبالمقابل، فإن قوى التغيير الداخلي على الساحة اللبنانية حققت تطوراً نوعياً في برنامجها وأسلوب عملها دون أن تتحول بعد إلى بديل فعلي قادر على إزالة النظام الطائفي - الطبقي المسيطر وإحلال نظام ديمقراطي علماني مكانه. وغني عن التوكيد أن فصائل أساسية من القوى التي تنادي بالتغيير في لبنان هي قوى طائفية وذات برامج وتوجهات وممارسات طائفية ضيقة لا تتعدى حدود المذهبية ومشاريع الكانتونات المذهبية وهي عاجزة عن صياغة برنامج وطني ديمقراطي تلتف حوله جميع قوى التغيير في كل الطوائف والمناطق. كما أنها لا تحظى بدعم كل قوى التغيير الجذري في الوطن العربي وفي العالم لأن بعض ممارساتها الطائفية، لا بل المذهبية أحياناً، أفقدتها الكثير من الدعم على الصعيدين العربي والعالمي وباتت تعيش مأزق الممارسات الطوائفية التي شاركت فيها بشكل طوعي أو قسري.

هكذا دخلت القوى السلطوية وقوى التغيير معاً مأزقاً حاداً يصعب الخروج منه دون تغيير جذري في بنية النظام الطائفي - الطبقي المسيطر. والسبب في ذلك أن القوى الطوائفية، سواء منها التي تمارس السلطة شرعياً أو تمارسها بتغييب الشرعية، هي قوى سلطوية غير قادرة على الاستمرارية إلاّ بتحويل سلطتها إلى تركيبة سياسية تضمنها دولة شرعية معترف بها داخلياً واقليمياً ودولياً. فأزمة القوى الطوائفية هي أزمة بناء الدولة الطائفية مجدداً في لبنان والتي لن يكون بمقدورها مجابهة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الناتجة من الحرب الأهلية الطويلة، ولن تكون قادرة على حلها. يضاف إلى ذلك أن المجتمع

اللبناني الذي فككته الحرب الأهلية إلى طوائف ومذاهب ومناطق بحاجة إلى دولة مركزية وطنية تعيد اللحمة إلى شعبه ومناطقه، في حين أكد كثير من الدراسات العلمية أن الدولة الطائفية في لبنان لا يمكن أن تكون دولة مركزية، أو وطنية، أو دولة قوية لأنها على الدوام تحمل بذور الانقسام الحاد في تركيبتها السياسية الطوائفية. ودلت دراسات أخرى على وجود نزاع متبادل، وبشكل دائم، بين الدولة الطائفية وعدد من الطوائف المحرومة من السلطة ومن خدمات النظام، بخاصة طوائف الأطراف[٢١]، ونتيجة لذلك يمكن التأكيد على استحالة قيام سلطة مركزية لدولة قوية في لبنان على قاعدة طوائفية جديدة أو ميثاق طوائفي جديد طالما أن الطوائف تدّعي استقلاليتها النسبية عن الدولة، ولا تعترف بها إلاّ في حدود مصالحها الضيقة، وضمن صيغة تعددية طوائفية تجعل مصلحة الطائفة فوق مصلحة الدولة والمجتمع والوطن، وتحول النظام السياسي المسيطر إلى حكم عاجز بين طوائف قوية دائمة الصراع وتمارس العنف الدموي باستمرار[٢٢].

ومن مظاهر الأزمة البنيوية في لبنان أن الدولة الطوائفية عاجزة عن إقامة الوحدة الطوائفية التي تسميها الوحدة الوطنية. والسبب في ذلك أن الطائفة عاجزة عن التوحد في داخلها إذ تخترقها كل الانقسامات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمناطقية الحادة. ودلت تجربة الحرب الأهلية في لبنان أن التدمير الذاتي في كل طائفة من طوائف لبنان كان أشد هولاً من التدمير الناتج من الصراع بين الطوائف. ومع تغييب الدولة المركزية في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية اللبنانية برز الصراع على السلطة داخل كل طائفة مصحوباً بأشكال من العنف الدموي الذي فاق كل التصورات بشاعة وبلغ حد الاقتتال داخل الأسرة الواحدة، والعائلة الواحدة، والقرية الواحدة، وحصد آلاف القتلى والجرحى إضافة إلى آلاف المهجرين والخسائر المادية الفادحة[٢٣].

إن الخروج من دائرة العنف الدموي الذي تمارسه الطوائف ضد أبنائها من جهة وضد الطوائف الأخرى من جهة ثانية، وضد المجتمع اللبناني ووحدته الوطنية من جهة ثالثة شرط ضروري لا غنى عنه لتحرير الإنسان اللبناني من ارتهانه لطائفته وعائلته ومنطقته. وذلك يتطلب أولاً وقف الحرب الأهلية المدمرة وذات الطابع العبثي أحياناً وتوجيه كل أشكال العنف الدموي وكل الطاقات العسكرية ضد العدو الصهيوني لتحرير لبنان من الاحتلال الاسرائيلي، ودعم جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية بكل الامكانات المتاحة وفق الشعار المركزي

---

(٢١) انطوان نصري مسرّة، «معضلة المساواة والمشاركة في أنظمة الحكم العربية: الحالة اللبنانية،» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٩ (أيار/ مايو ١٩٨٩).

(٢٢) انظر ملف: «الأزمة اللبنانية: الآثار المختلفة،» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١١ (أيار/ مايو ١٩٨٨).

(٢٣) حول التهجير في لبنان، انظر: علي فاعور، «الحرب والتهجير السكاني في لبنان،» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١١٤ (آب/ اغسطس ١٩٨٨)، والمهجرون ضحايا المخطط الانعزالي (بيروت: اللجنة الوطنية للمهجرين، [د.ت.]).

المجرب: «التحرير أولاً» الذي يعتبر المدخل الطبيعي لتجاوز الاقتتال الداخلي من حيث هو شكل من أشكال المشروع الصهيوني الامبريالي للمشرق العربي ويمهد الطريق أمام الغزو الصهيوني للبنان[٢٤].

لقد انهار النظام السياسي الطوائفي القديم في لبنان تحت وطأة تحجره الداخلي وعجزه عن اشباع رغبات النخب الطائفية من جهة، وتشبثه بالقوانين والمراسيم والأعراف والتقاليد الموروثة عن العهدين العثماني والفرنسي، وإبقائها على ما هي عليه دون تطوير يتلاءم مع حاجات اللبنانيين من جهة ثانية، وإخفاقه في بناء نهضة اجتماعية وتنمية اقتصادية ووحدة وطنية في حدود التقسيمات الجغرافية الطوائفية القديمة من جهة ثالثة، وعجز قواه البرجوازية التابعة للامبريالية عن تقديم مشروع سلطوي توحيدي يتجاوز الانقسام الطوائفي الموروث ويدخل لبنان في دائرة المعاصرة والاقتصاد الحر المضبوط بقيود تفرضها طبيعة الرأسمالية المعاصرة من جهة رابعة.

يضاف إلى ذلك أن التنوع الثقافي والإثني في لبنان لم يستخدم كمصدر لإغناء التجربة اللبنانية بل استخدم لمزيد من التمايز الطوائفي داخل المجتمع الواحد فأخفق في بناء نهضة ثقافية ذات أبعاد حضارية تتجاوز حدود الطوائف والاثنيات إلى رحاب الفكر الإنساني الشمولي[٢٥]. وبقيت معظم الانجازات الثقافية في لبنان بالغة الهشاشة وعاجزة عن اختراق النسيج البنيوي اللبناني للطوائف، كما أن الدولة الطائفية استخدمتها لتكريس التمايز بين الطوائف وتأجيج الصراع فيما بينها على الهوية، والانتماء، والدور الحضاري، والولاء الوطني، وغيرها. ورغم انهيار الدولة اللبنانية وصيغتها الطوائفية، ما زالت معظم الدراسات والأبحاث أسيرة هذه الصيغة تعجز عن رؤية لبنان المستقبل بشكل يتناقض جذرياً أو جزئياً مع لبنان الطوائفي القديم الذي انهار في الحرب الأهلية الراهنة.

نشير في الختام إلى أن الرفض المتبادل بين الطوائف ذات الامتيازات والطوائف المحرومة منها داخل الدولة الطائفية في لبنان قاد إلى انهيار الصيغة الطائفية نفسها بحيث تعذر إعادة تجديدها حتى الآن، وليس في الأفق المنظور ما يسمح بالقول إن الصيغة الطوائفية ما زالت قادرة على حكم المجتمع اللبناني وتوحيده بعدما ساهمت في تفكيكه وتعميق أزماته على جميع المستويات. ويمكن التأكيد أن صيغة جديدة برزت على الساحة اللبنانية في الأونة الأخيرة تدل على الرفض المتبادل بين المجتمع اللبناني الذي يؤكد وحدته باستمرار على امتداد طوائفه ومناطقه وطبقاته الاجتماعية، وبين النظام السياسي الطائفي الذي أفلس معظم دعاته فرفعوا شعارات التقسيم والفدرالية والكونفدرالية والكانتونات. وعلى القوى الوحدوية

---

(٢٤) كريم مروة، المقاومة: أفكار للنقاش عن الجذور والتجربة والآفاق (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥).

(٢٥) الحركة الثقافية، انطلياس، الثقافة والدين والسياسة واعادة بناء لبنان، ٢ ج (انطلياس: الحركة، ١٩٨٥)، ج ٢: أعمال المؤتمر.

اللبنانية أن تستفيد من إصرار غالبية اللبنانيين على الوحدة وتمسكهم بها لتصوغ برنامجاً وطنياً شمولياً أبرز بنوده دستور عصري، ودولة حديثة[26] وعدالة اجتماعية، ومساواة تامة في الحقوق والواجبات بين جميع اللبنانيين، وانماء مكثف لجميع المناطق بخاصة الفقيرة منها، وتوكيد هوية لبنان القومية وانتمائه الثابت إلى محيطه العربي، ورفض المشروع الصهيوني ومحاربة كل تجلياته على الساحة اللبنانية.

وإذا كان لا يمكن الفصل بين أزمة النظام السياسي وأزمة المجتمع لأنهما متلازمان، فمن الممكن التأكيد على ثوابت الوحدة المجتمعية وبقاء لبنان موحداً أرضاً وشعباً ومؤسسات مع تغيير جذري وشمولي في دولته ونظامه السياسي وصيغته الطوائفية، وهي الرموز التي انهارت في الحرب الأهلية. وغني عن القول إن هنالك استحالة للعودة إلى مرحلة ما قبل الدولة المركزية رغم تغييبها القسري في سنوات الحرب. فالدولة المركزية ضرورة وطنية وقومية ودولية وهي ضامن أساسي لبقاء المجتمع المدني ومنع انهياره.

لكن الدولة المطلوب قيامها الآن هي دولة مركزية عصرية تضعف العصبيات الطائفية المتفجرة وتقضي على النزاعات داخل الطوائف وفيما بينها، وتبدأ مسيرة بناء الوطن على قاعدة الإنسان الحر المنفلت من قيود الطوائف والمذاهب والعشائر. وعلى الدولة المركزية العصرية في لبنان أن تتحرر من تبعيتها للطوائف التي ليس لها وجود سياسي إلّا بالدولة الطائفية. وبتحرر الدولة المركزية من تبعيتها للطوائف وتبعية الطوائف لها يتحرر المواطن اللبناني من ارتهانه لطائفته ويتحرر المجتمع اللبناني من صيغة التعايش الطوائفي التي أوصلته إلى حافة التفكك والزوال.

---

(٢٦) دلّت دراسة ميدانية عن الفعاليات المسيحية أن المجتمع اللبناني بات على درجة من التطور العصري تفترض ولادة دولة حديثة، انظر:
La Nouvelle société libanaise dans la perception des Fa'aliyat (Decision - Makers) des communautés chrétiennes, 3 vols. (Kaslik, Liban: Université Saint-Esprit, 1984).

الفصل الرابع والعشرون

الدين والدولة في تونس : ١٩٥٦ - ١٩٨٧

منصف ونّاس(*)

مدخل نظري

لعل أبرز سؤال طرحته مرحلة «الاستقلال الوطني» في عدد مهم من أجزاء الوطن العربي، هو سؤال الدين، وطبيعة العلاقة الممكنة بين هياكل الدولة الناشئة وبين الاسلام، سواء أكان مجرد تراث حضاري أم كان انتماء مرجعياً.

إن المسألة الدينية تقع في قلب العمل المؤسسي والسياسي للدولة الجديدة المنبثقة من أنقاض المرحلة الاستعمارية. وقد لا يتوضّح موقع الدين داخل هياكل الدولة المستحدثة، الا انطلاقاً من الإجابة عن السؤال المطروح، سواء أكان ضمنياً أم مباشراً(١).

ولعله طرح، في أغلب الأحيان، طرحاً مباشراً بعد عقود من التوظيف الايديولوجي والاستئناس وحتى المقاومة والتصدي. فالدين جزء من الحركات الاجتماعية وموقف من الحياة والوجود، وردّ فعل تجاه بناء الدولة واستراتيجيتها في مجال اكتساب الشرعية وتوحيد المجتمع...

وفي هذا المستوى توجيه منهجي أولي للبحث، لربط الحركات الدينية من جهة، وسؤال الدين من جهة أخرى بالعمق الاجتماعي وأزمة الديمقراطية والبحث عن الشرعية(٢)، فالمناهج

(*) باحث عربي وعالم اجتماع من تونس.

(١) لقد طرحت على «الدولة الوطنية» المنبثقة عن المرحلة الاستعمارية العديد من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بواقع الديمقراطية وآفاق التنمية ومستقبل الدين وحدود علاقة الدولة بالمجتمع المدني. وقد تفاوتت الإجابات، في هذا السياق، إلى حد يمكن القول معه بأنها الايديولوجيا السياسية للحزب الحاكم. وهي ايديولوجيا أحادية ومطلقة تتقرر في إطار لجان داخلية مضيقة، مثل لجنة الدراسات الاشتراكية في الحزب الاشتراكي الدستوري سابقاً.

(٢) لتوضيح علاقة الحركات الاجتماعية بالهوية والحداثة والدولة، انظر: =

المعاصرة تجمع على ضرورة ربط الدين بالسلطة السياسية لما تتسم به الدولة العربية من مركزية وحق في تمثيل الهياكل الدينية ومنع أية قوى أخرى من الحديث باسم الدين. ولئن كان بحثنا: «الدين والدولة» منكبّاً على النموذج التونسي، فإن ذلك لا يمنع امكانية تعميم القول والحكم.

فقد أثبتت الدراسات المعاصرة أن الدين خرج من دائرة الإطار المرجعي أي مجرد البنية الذهنية الجماعية التي تحدد عدداً معيناً من العلاقات «الدنيوية والدينية»، ليصبح إسلاماً سياسياً يطلب المشاركة، ويلحّ في طلبها، بل لا يرى مانعاً من الترشح لانتخابات في هياكل ومؤسسات، قد لا يقبلها خطابه السياسي[3]. ولذلك يعني أن توتر الحاضر، هو أيضاً توتر الماضي القريب والبعيد، بحكم أن جوهر الخلاف هو طبيعة الجهة المخولة لتمثيل الدين.

ولكن الفرضية التي ينطلق منها بحثنا هي أن الوضع، اليوم أكثر عنفاً ودرامية من ذي قبل، إذا نظرنا إلى أن الاسلام السياسي المعاصر يطرح نفسه بديلاً للدولة الوطنية، بل إنه ينعاها نعياً حاداً «لا شفقة فيه»[4].

Alain Touraine, «Modernité et spécificités culturelles,» *Revue internationale des Sciences Sociales*, no. 118 (novembre 1988), p. 497. =

وانظر أيضاً: سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ ابريل ١٩٨٤)، ص ٩٣ - ١١٨. حيث يعالج المؤلف، في هذا المقال القيّم، الأسس الفلسفية للشرعية عند ابن خلدون وماكس فيبر، ويسعى إلى أن يستجلي مظاهر تأزمها ونقاط الخلل فيها من خلال أمثلة عربية كثيرة ودقيقة ومعروفة. ومفهوم الشرعية ليس مجرد مفهوم فيبري، وإنما هو يمثل جوهر أزمة الأنظمة العربية، وهي أزمة لا شك هيكلية لعلاقتها بعمل المؤسسات، والسلوك السياسي للدولة، وطبيعة علاقاتها بالمجتمع المدني. فالشرعية هي الحدود الموضوعية لممارسة الديمقراطية الاجتماعية والسياسية.

(٣) نذكر بخاصة أن الاسلام السياسي إسلام مشارك وحريص شديد الحرص على الحضور في الانتخابات، مثلاً في تونس سنة ١٩٨١ أثناء الانتخابات التشريعية؛ وفي مصر من خلال التحالف مع السلطة احياناً، ومع الأحزاب المعارضة أحياناً أخرى. وقد تتشكل الجماعات الدينية في إطار استراتيجية الدول للانتشار السياسي والحدّ من تأثير أحزاب الضغط وتشجيع معارضة مدنية مستأنسة وأليفة، ومن ذلك إنشاء السادات لجماعات «الدواء والائتلاف الوطني»، وهي جماعات انغرست في السلطة وتدعمت في هياكلها لأنها كانت تعمل على الحد الفاصل بين الممكن واللاممكن، قبل أن تنسلخ، طبعاً، بعد معاهدات أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، لتنتمي إلى «المعارضة اليمينية». انظر بخاصة: وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٨ (شباط/ فبراير ١٩٨٨)، والصادق بلعيد، «دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٨ (شباط/ فبراير ١٩٨٨).

(٤) في تونس مثلاً، ظهرت دعوة إلى تثوير المعاهد والكليات وتحويلها إلى «مواطن توتر» (Foyer de tension). كما اعتبر بورقيبة ملحداً لا يجوز الانصياع لأوامره ولا الخضوع لطاعته. فقد كان توق بورقيبة إلى العلمانية وإلى نموذج الدولة الليبرالية مصدر تفكيره و«الدعوة السرية إلى محاربته...». انظر في هذا المجال جريدة الصباح التي نقلت محاكمة الحركة الدينية في صائفة ١٩٨٧، هذه المحاكمة التي بينت عدداً مهماً من الاتجاهات يخترق جسد الحركة، ولعل أهمها يعتبر خير بديل لتجاوز الواقع هو الثورة عليه، تمهيداً لهدمه. كما =

وربما كان هذا النعي يتضمن في جوهره تجاوزاً لإطار الدولة الوطنية، لاقتراح الخلافة الاسلامية أو حتى «الأممية الاسلامية» إطاراً بديلاً، إلى حد يمكن القول معه باستحالة التعايش بين الدولة والحركات الدينية. وهذا عائد أساساً إلى أن المجتمعات العربية لا يمكن أن تكون نموذج الغرب المسيحي، الذي فرض العلمانية مبدأ وفلسفة[٥]، ولا حتى نموذج اليابان حيث تتكامل الروحانية البوذية مع البراغماتية الاقتصادية، دونما توتر أو صدام. إن الوطن العربي خصوصي في دلالته وواقعه، وان شأن هذه الإشارات النظرية والتاريخية أن تحدد جانباً كبيراً من المسائل التي تمثل جوهر اهتمام البحث فكيف يمكن أن نعالج موضوع الدين والدولة في تونس؟ وما هي السبل المنهجية والنظرية للتصدي لهذا الموضوع؟ وما هي طبيعة الاهتمامات الأساسية لهذا البحث؟

أولاً: الاهتمامات النظرية للبحث

الخوض في هذا الموضوع، موضوع الدين والدولة في تونس يقتضي ضبط عدد من الإشكاليات النظرية كمجالات اهتمام رئيسية، مع التأكيد على أهمية المستويات الخصوصية والنظر في أعماق التجربة[٦]. وذلك ما يدفع بنا طبعاً إلى مساءلة التاريخ المعاصر والقريب لتونس، وإلى البحث في العلاقات الممكنة بين الدولة والمجتمع المدني...

وهكذا يمكننا أن نحدد أهم المحاور النظرية لهذا البحث:

١ ـ النظر في آليات الدولة للهيمنة والانتشار السياسي.
٢ ـ الدولة الوطنية وتشكل الذاكرة الجماعية.
٣ ـ الدولة الجديدة والهياكل الدينية: التوظيف والاقصاء.
٤ ـ الخطاب البورقيبي والعلمانية.
٥ ـ «الدولة العلمانية»: الاشكال والتناقض والحدود.

ولعله باكتمال هذه المحاور، يكتمل الجسد النظري للبحث، الأمر الذي يطرح علينا مهاماً منهجية أخرى... ومن أبرز هذه المهام تحديد السياق المنهجي للبحث، وتوضيح العلاقات الممكنة مع علم الاجتماع الديني (Sociologie religieuse) والدراسات الاسلامية المتخصصة (Islamologie). إن الاختيار المنهجي هو الذي يؤثر، في مرحلة لاحقة، في اهتمامات البحث ونتائجه. ومن ثم كان ضرورياً توضيح بعض المستويات المنهجية والتركيز على العلاقة الممكنة بين الاختصاص المعرفي والبحث.

= بينت المحاكمة أن للعنف فلسفة كاملة قوامها شرعية استعماله، بخاصة إذا ما كان النظام «ملحداً» على شاكلة النظام البورقيبي.

(٥) Jean Delumeau, *Le Chritianisme va-t-il mourir* (Paris: Maspero, 1977), pp. 196-197.

(٦) انظر في هذا الخصوص: *Le Maghreb musulman* (Paris: CNRS, 1981), pp. 65-77, et *Islam et politique au Maghreb* (Paris: CNRS, 1981).

ثانياً: علم الاجتماع الديني: الاشكالية والمنهج

إن تحليل الممارسة الدينية للدولة أو للمجتمع ليس بالضرورة تطبيقاً لمناهج علم الاجتماع الديني، لأنه قد يكون أجدى لو نظرنا إلى السلوك الديني في تونس في إطار علاقة «المجتمع المدني» بجهاز الدولة. فالفرضية النظرية التي ننطلق منها هي أن التحرك الديني جزء أساسي من تشكل «المجتمع المدني» في اطار مواجهة مشروع «الدولنة» (Etalisation) التي أعلنتها السلطة في أواخر الخمسينات وبداية الستينات[7]. ولعل ذلك ما قد يدعو إلى استبعاد الاقتراح النظري الداعي إلى الاكتفاء عند تفسير السلوك الديّن بالمستوى الطقوسي والثقافي، وإلى اعتبار الظاهرة الدينية (L'homo Religious) بعداً إنسانياً شمولياً، لا يتعدى التعبير الجماعي[8]. ونجد هذه الفكرة خاصة عند أحد مؤسسي علم الاجتماع الديني، الذي يحدد الظاهرة الدينية انطلاقاً من جانبها المقدس أي الثقافي والنفسي[9].

فالسؤال الأساسي هو التالي: هل يمكن اعتبار علم الاجتماع الديني، سواء الفرنسي أو الأنكلو - ساكسوني، مرتكزاً نظرياً ومنهجياً لمناقشة علاقة الدين بالدولة في تونس، بخاصة في الستينات والسبعينات. لقد بدأنا هذا الجزء من البحث باقتراح نظري (Proposition Théorique)، وها اننا نعود إليه توضيحاً ونقاشاً. إن هذا الاقتراح النظري هو محور الفرضية الثانية التي تدعو إلى عدم اعتبار علم الاجتماع الديني اطاراً منهجياً ونظرياً لهذا البحث. وليس مرد ذلك القصور في منهج هذا الاختصاص المعرفي وإنما هو في المنطلقات والتوجهات.

---

(٧) Leon Carl Brow, *Tunisia: The Politics of Modernization* (New York; London: Praeger, 1964).

ولكن يجب ألاّ ننظر إلى مفهوم «الدولنة» في سياقه الفيبري وإنما على أنه تأكيد على تاريخية الدولة المركزية وأقدميتها وهيمنتها على المجتمع إلى حد أن بعض الأدبيات ترجع تاريخية الدولة إلى ماسينيسا (Massinissa) وجوغرطة، في حين أن أدبيات أخرى ترجعها إلى عهد الحفصي. وصفة «الدولنة» تعني، في الوقت نفسه، المركزية والهيمنة واختزال وجود المجتمع داخل هياكل الدولة، إلى حد يصعب معه الحديث عن وجود خارج عن الدولة... فهي حالة من الاندماج المطلق، تصبح هوية المجتمع الوحيدة هي الدولة.

(٨) Michael Meslin, *Pour une science des religions* (Paris: Seuil, 1973), pp. 8-9; Gabriel Lebras, *Etudes de sociologie religieuse* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), et H. Sesroches et J. Seguy, *Introduction aux sciences humaines des religions: Symposium* (Paris: Cujas, 1970).

(٩) لقد حدد دوركهايم الظاهرة الدينية في كتابه، الأشكال البدائية للحياة الدينية، كالتالي: «الظواهر المسماة دينية تتكون من الايمانات الإجبارية، ارتباطات الأفعال المحددة التي تعود إلى أشياء معطاة في هذه المعتقدات». انظر: Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presses universitaires de France, 1969).

ثم يتطور رأيه في هذا السياق: «الدين هو نظام متكامل من المعتقدات والأفعال المرتبطة بأشياء مقدسة، أي مستقلة، ممنوعة. معتقدات وأفعال توحّد، في مجموعة أخلاقية تسمى كنيسة، كل من ينتمي إليها». انظر: Sesrohes et Seguy, Ibid.

لقد أعطت المدرسة الانكليزية للدين دلالة روحانية وثقافيـة، حين اختصرت الظاهرة الدينية في مستوى المعتقد والقناعة الروحية الفردية، مكتفية بالبعـد النفسي لتحليل الظواهر ذات الأصل الديني. ولعل ذلك ما قد يفسر خـاصة تـركيز علم الاجتـماع الديني الانكليـزي على المعتقد الجماعي ونوعية الأنساق الرمزية المشتركة. وقد طبع هذا التوجه المعـرفي والمنهجي علم الاجتماع الديني الفرنسي في عدد من المستويات. فقد اهتم علم الاجتماع الديني الفرنسي بـالممارسـة الروحيـة الجماعيـة والعلاقـة الممكنة بـين الدين والمجتمـع. كما ورث عن المـدرسة الانكليزية التركيز على الأبعاد الثقافية والانثروبولوجية للظاهرة الدينية، معتمداً مبـدأ الشمول والكلية، بخاصة عند دوركهايم ومارسيل موس (Marcel Mauss). غـير أن جانب التميـز في علم الاجتماع الفرنسي هـو الصرامة المنهجية (La Rigueur Méthodologique)، الأمر الـذي قد يبين هذا الربط العضـوي بين العلوم الاجتـماعية والعلوم الـدينية[10]. ولئن كـانت الدقـة المنهجية شرطاً أساسياً من شروط تحليل الظاهرة الاجتماعيـة، فإن ذلـك لا يحول دون الـتركيز على خصوصية السلوك الديني في الوطن العربي، وضرورة تحليله في سيـاقاتـه المتعددة. ولعـل النقـد المنهجي الذي يمكن أن يـوجه إلى علم الاجتـماع الديني الفـرنسي هو أحـادية التحليـل والاستنتاج، وغياب الشرط الأساسي للعلمية، ألا وهو الاستثناء والخصوصية، بحكم نسقية التحليـل الاجتـماعي (La Force Systématique de L'analyse) وعـدم قـابليتـه للتجزؤ والتخصيص[11].

إن شرط الخصوصية والاستثنـاء قد يفـرز ضرورة نظريـة أخرى ألا وهي الـتركيز عـلى تعدد المستويات المتفاعلة داخل الظاهرة الدينية بدل الاكتفـاء بمستوى واحـد. وهذه الضرورة هي نفسها الفرضية الثالثة التي تشكل سؤالاً فرعياً من أسئلة البحث: ألا يحتاج الفكر العربي المعـاصر إلى وحدة معـرفية جـديدة، هي علم اجتـماع الدين، تكـون بمثابة الإطار المرجعي النقدي والعقلاني لمختلف مستويات السلوك الديني في المجتمعات العربية؟[12]. ويكـون ذلك

---

(١٠) Meslin, *Pour une science des religions.*

حيث يتحدث الكاتب عن علم الأديان وليس عن علوم دينية، ذلك أن المدرسة الفرنسية تتحدث بـالتوازي عن علم اجتماع الدين (sociologie religieuse) وعن علم اجتـماع الأديان (sociologie des religions). وقـد لا نعلم كثيـراً عن الفروق الاصـطلاحية واللغوية بين هذه الـوحدات المعـرفيـة، إلا أنها مستعملة حسب نسيج فلسفي ومنهجي مختلف ومتناقض، بما هو مبيّن في البرنامج متعدد الاختصـاصـات (interdisciplinaire) لجـامعة باريس (٥)، المنعقد في السنة الجامعيـة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ بعنوان:

Introduction aux sciences humaines des religions.

انـظر بخـاصـة: Emile Bulat, *Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France* (Paris: Gallimard, 1975).

(١١) حتى ليكاد علم الاجتماع الديني الفرنسي يبدو في قطيعة مع التراث الديكارتي، ذلك أن دوركهـايم أحد رموزه يقول: «علم اجتماع الأديان يوجد بهذا وحده، موجّه في اتجاه محدد، والذي بـالفعل هـو حقيقة علم اجتماعي». وذلك ما قد يوحي بأن الحسم في مثل هذه المسائل النظرية من الصعوبة بمكان.

(١٢) كما قد يكون مفيداً جداً في الرد والجدل مع الدراسات الاسلامية الغربية (Islamologie). أنظر:

= Jean Paul Charnay, «Méthodologie et islamologie,» *Studia Islamica* (1982), pp. 40-50.

بتحديد المجالات التي لم تشملها الدراسات الإسلامية الغربية، ونقد الآليات المنهجية والمعرفية المستعملة، بخاصة عند تحليل المسائل الكبرى المطروحة على المجتمع.

ثالثاً: المستويات المنهجية

لعل أهم مستوى في هذه المداخلة هو المستوى التاريخي، طالما أنه يعالج العلاقات بين الدين والدولة في تونس، الأمر الذي يفرض دراسة السلوك السياسي في تاريخيته، وبخاصة في أبعاده التوثيقية. ومن أهم هذه الأبعاد الخطاب السياسي باعتباره الجانب المنطوق من السلوك السياسي. ومثل هذا التلازم بين التاريخ والتوثيق ضروري منهجياً لعدد من الاعتبارات، أبرزها:

١ ـ ضرورة التكامل بين المنطوق والممارس في تحليل العلاقة بين «الدولة والمجتمع المدني»، وهي شرط الدقة المنهجية[١٣].

٢ ـ ضرورة العودة إلى الخطاب السياسي باعتباره «وعاء» لمختلف الخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن ثم لا يمكن اختزال القيمة المنهجية للخطاب السياسي في دلالة سياسية مجردة، وإنما يجب أن يتعدى ذلك إلى مستويين اثنين أساسيين:

أ ـ الامتداد التاريخي.
ب ـ القيمة التوثيقية.

وفي تكامل هذين المستويين من المنهج، تأكيد على ضرورة تحليل استراتيجية الدولة في الانتشار السياسي والاحاطة بالمجتمع وفرض ايديولوجيتها، سواء على مستوى الخطاب المنطوق أو على مستوى العمل السياسي. فقد تأكد من خلال عدد من الدراسات أن المجال الديني هو أكثر المجالات تجسيماً لسياسة الدولة الوطنية الجديدة بخاصة أن تونس قد عاشت منذ أواخر الخمسينات تجربة علمانية، وان كانت محدودة[١٤]. ولعل أهم ما في استراتيجية الانتشار السياسي هو تشكل الذاكرة الجماعية وتكوّن الوعي المدني.

= بخاصة أن عدداً مهماً من المصادر العربية مثل ابن رشد والفارابي والغزالي والكندي وابن طفيل، غير مترجم إلى اللغات الأجنبية بخاصة الفرنسية. كما قد تكون الدراسات الاسلامية الغربية إطاراً فكرياً لحوار الحضارات وانتقال المعارف بين الشعوب والحضارات.

(١٣) المنصف ونّاس، «الارتكازات النظرية للخطاب السياسي العربي المعاصر،» دراسات عربية، السنة ١٨، الأعداد ٨ ـ ١٢ (حزيران/ يونيو ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢).

(١٤) انظر في هذا السياق: عبد اللطيف الهرماسي، الحركة الاسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الاسلام والحركة الاسلامية (تونس: شركة بيرم للنشر، ١٩٨٥)، و

Abdel Kader Zghal, «Le Retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés: Le Cas de la Tunisie,» *Le Maghreb musulman* (1979), pp. 41-64.

١ ـ الدولة الوطنية واستراتيجية الانتشار السياسي

لقد بنت الدولة الوطنية الجديدة نسقها التنظيمي على أحادية الحزب الحاكم وشرعية القيادة السياسية ومركزية العمل السياسي[١٥]. ولعل أبرز مثال على ذلك أنه إلى أواخر السبعينات كانت تناط بأجهزة الحزب الحاكم مهمة تحديد الخيارات والتفكير في المسائل الثقافية، وهي حالة يحصل فيها اندماج كلي بين الحزب والدولة (L'État-Parti)[١٦].

كما بنت الدولة ايديولوجيتها على اخضاع المؤسسات الثقافية الدينية والتقليدية لسلطانها وتوظيفها واقصائها بحسب الظروف والسياقات. ومن ثم كانت العلاقة مع الهياكل الدينية، وبخاصة التقليدية منها، علاقة متميزة لما فيها من مد وجزر وصراع وتوتر. فقد قطعت «الدولة الجديدة» مع المرجعية التراثية السابقة، لتؤسس مرجعية جديدة قوامها الحداثة الغربية والتحقير من تراث الخرافات والأساطير مثلما يركّز على ذلك الخطاب السياسي[١٧]. لقد ركزت أدبيات كثيرة على جوانب مختلفة من الصراع بين الدولة الجديدة والمؤسسة الدينية، مثلما أبرزت هذه الأدبيات المستويات الايديولوجية والسياسية لهذا الصراع، إلا أن بعضها بقي «مجهولاً» وربما غامضاً.

اعتمد الانتشار السياسي للدولة الوطنية على آليات جديدة من الاحاطة والتأطير، وعلى خطاب سياسي مركزي موجه، يتميز بثنائية أساسية، ألا وهي ثنائية الهدم وإعادة البناء. فقد هدم الخطاب البورقيبي المرجعية الدينية المستأنسة[١٨]، واستبدلها بمرجعية جديدة قوامها التحريض على مقاومة التخلف مسمياً هذه المقاومة معركة وجهاداً. كما أقام الخطاب البورقيبي، تفريقاً أساسياً بين جهادين: الجهاد الأصغر الذي يمثل مرحلة التخلص من الاستعمار، وقيام الدولة الوطنية، في حين يعني الجهاد الأكبر معركة التنمية ومواجهة تراث التخلف في المرحلتين البايانية والاستعمارية.

---

(١٥) Hele Beji, *Le Désenchantement national: Essai sur la décolonisation* (Paris: Maspero, 1970), pp. 82-88.

(١٦) المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس (بيروت: دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ج ١.

(١٧) الحبيب بورقيبة، حياتي، آرائي، جهادي، ط ٢ (تونس: وزارة الاعلام، ١٩٨٣)، و Yadh Ben Achour, «Islam perdu, islam retrouvé,» *Le Maghreb musulman*(1979) pp. 65-75.

(١٨) إن صراع بورقيبة مع الرموز الدينية يعود إلى رفض هذه الأخيرة المشاركة في «معركة الخروج من التخلف ومواجهة الفقر والأمية» مع أنها برّرت في مرحلة الاستعمار التجنس والافطار في رمضان. فلماذا لا تبرر الافطار في معركة التنمية والاصلاح والتحديث؟ كما كان بورقيبة يعتبر تحرر المرأة وخروجها من التخلف ضرورة لا سبيل للاستغناء عنها، لأسباب عديدة ذكر من بينها سبباً بارزاً وهو «حتى لا يشعر السائح الأجنبي بالفروق الكبيرة بين بلده وبلدنا». وكان بورقيبة حريصاً أيضاً على أن تكون استشهاداته الشعرية والفكرية مرجعية معينة ألا وهي المرجعية الفرنسية بخاصة بعودته المكثفة إلى فيكتور هيغو، وألفرد دي ميسي ولافونتين. إن هذه الجزئيات عند اجتماعها وتلاقيها تعطي فكرة واضحة عن البنية الذهنية للرئيس السابق بورقيبة، من جهة، وطبيعة المشروع التحديثي، من جهة أخرى.

فالتلازم بين التحديثين السياسي والاجتماعي ومشروع التنمية تلازم عضوي، لأنه يمثل مرتكزاً لاستراتيجية الانتشار السياسي وجوهر عمل الدولة الجديدة.

أ ـ شروط وخصائص الانتشار السياسي

لعل ما تميزت به تونس في المرحلة البورقيبية هو هيمنة الخطاب السياسي على مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والثقافية إلى حد اعتبر معه هذا الخطاب هزة عنيفة في البنية الذهنية للمجتمع التونسي.

ففي حين كان الخطاب السياسي شديد الحماسة لانتشار الايديولوجيا السياسية التحديثية وتأكيد مبدأ العلمانية[19] وقيام الدولة الوطنية الجديدة، كانت هياكل الدولة متباطئة وقليلة الحماسة للتنفيذ، الأمر الذي أثّر في علاقات الدولة بالمجتمع وخلق تباعداً في التصور. فقد كان الخطاب السياسي أداة الدولة في الانتشار والتوزع والهيمنة، عبر إعلام مركزي مهيمن وزوايا تجيد الدعاية لشخص الحاكم، وتمنع الاختلاف مع رؤاه وتصوراته. ولكن الخطاب السياسي كان أكثر توزعاً وانتشاراً و «نرجسية» من أن تتقبله هياكل الدولة، أو تحتويه مؤسسات ثابتة. وقد كان في جوهره متمرداً على كل المؤسسات، حتى على الدولة ـ الحزب التي كانت تسنده وتشكل بالنسبة إليه الاطار والفضاء والمرجع.

ومن ثم كان طبيعياً أن يكتسح الخطاب السياسي كل القوى الايديولوجية والسياسية السابقة واللاحقة[20]. فقد حارب الخطاب السياسي اليمين واليسار في الوقت نفسه، وطوع الإسلام المستأنس ووظفه لخدمة أهداف سياسية معينة وحارب الاسلام المرتبط بالحركة اليوسفية المعارضة آنذاك للمشروع التحديثي والخيارات البورقيبية. فمع افشال هذه المعارضة السياسية[21]، بدأ الخطاب السياسي حملة مركزة، ضد كل مظهر من مظاهر الإسلام المنظم والمؤسسي، توازت مع حركة عميقة نفذتها هياكل الدولة للحيلولة دون بروز معارضة دينية أساسها اليوسفية. وقد يكون من المفيد الإشارة إلى أن هذه الحملة قد تزامنت أيضاً مع

---

(١٩) نقصد هنا بالعلمانية الدولة التي تخلق في نصوصها التشريعية وممارساتها السياسية حالة من التباعد بين هياكلها والنصوص الدينية الأصلية من قرآن وأحاديث. ولا نقصد بذلك مفهوم العلمانية الغربية. من ذلك أن تونس أعلنت بعد ثلاثة أشهر من الاستقلال الداخلي قيام مجلة الأحوال الشخصية في آب/ اغسطس ١٩٥٦، واقرار الاتفاقات العالمية حول تبني الأطفال المشردين، وإلغاء الوظائف التعليمية لجامع الزيتونة، والتشجيع على الافطار في رمضان لمواجهة متطلبات معركة الانتاج والانتاجية.

(٢٠) وتّاس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، ج ١.

(٢١) إن الحركة اليوسفية هي حركة سياسية معارضة للنظام البورقيبي، اعتمدت أساساً على القوى الاجتماعية التقليدية والهياكل الدينية لتخلق قاعدة سياسية معارضة. وقد بدأ الخلاف بخاصة بعد قبول بورقيبة الاستقلال الداخلي تمهيداً للاستقلال الشامل. وقد انجز من هذه المعارضة صراع مرير من أجل هيكل الدولة بخاصة أن اليوسفية تركزت في الجنوب التونسي، الأمر الذي اضطر السلطة إلى قمعها بوحشية وعنف. لذلك تعتبر اليوسفية أكثر فترات تاريخ تونس المعاصر عنفاً وتوتراً.

مخطط آخر لهدم البنية القبلية والعشائرية، وهي الولاءات العائلية الضيقة، عبر توطين البدو الرحل ومنع كل انتماء عشائري أو تعبير قبلي من شأنه التأثير أو الحد من الولاء المطلق للدولة وللزعيم الكاريزمي (Charismatique). ولعل في هذا التلازم بين الحركتين السياسيتين، دليلاً آخر على توجهات الخطاب السياسي وحرصه على إلغاء كل مزاحم ممكن. . . فمبدأ الإزاحة أو الاقصاء لكل فكر مختلف عن ايديولوجيا الدولة يعتبر المبدأ الأساسي للممارسة السياسية في تونس بخاصة في مرحلة الستينات والسبعينات، مرحلة التأسيس والانتشار. . .

وقد تترجم مبدأ الاقصاء هذا في بناء مرجعية جديدة، أو على الأصح ثقافة سياسية جديدة قوامها التقدم، الرقي، الازدهار، الاقلاع، الاستقرار، اللحاق بركب الحضارة، كسب معركة التنمية ورفع تحدي التخلّف. فما شهدته تونس من انبثاق بل تفجر للقيم والمفاهيم السياسية المستحدثة، لم يخلق مجرد ثقافة سياسية جديدة بحسب المفهوم اللغوي والاصطلاحي المتعارفين، بل عطل دور المعارضة الى أواخر الستينات وأرجأ كل محاسبة ممكنة لخيارات الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والحضارية خاصة. بل انه وضع الانتليجنسيا التونسية في موضع التبعية والخضوع للنسق السياسي، بدليل موقفها المؤيد، مطلق التأييد، للتجربة الاشتراكوية (Socialisante) المعروفة بالتعاضد. . . ومن ثم كان الخطاب السياسي أعمق من مجرد خطاب، وأشمل من أن يكون موقفاً سياسياً ظرفياً. لقد كان درساً مفتوحاً لكل تونسي، الهدف منه بناء الإنسان الجديد بناء مغايراً لما اعتاد عليه في السابق، وكأن هذا الخطاب يمتد ليشمل كل تونسي على انفراد. ومن ثم كان المفهوم البورقيبي للأمة مفهوماً متناقضاً، فهو يقبل التجزؤ والفردية رغم صفته الكليانية والاطلاقية. . . فمفهوم «الأمة» على شموليته وامتداده وكليته، يمكن أن يختزل ويكثف أحياناً ليصبح فرداً قائماً بذاته. . .

ب ـ الخطاب السياسي وتشكل المخيال الجماعي

إن الصراع الذي شهدته تونس بين الهياكل الدينية والسياسية ليس مجرد صراع سياسي، ذلك أن من أهم مستوياته السعي إلى الهيمنة على الذاكرة الجماعية. فقد كان هدف الخطاب البورقيبي إعادة تشكيل المخيال الجماعي وصدم المرتكزات النفسية والثقافية المتأكلة للذاكرة الوطنية[٢٢]. ومن ثم اقترنت العودة المكثفة إلى الحداثة الغربية داخل الخطاب

---

(٢٢) يتضح ذلك بخاصة من خلال حرص بورقيبة على ربط تاريخه الشخصي بالتاريخ الوطني لتونس، إلى درجة الاندغام (Fusion) مدعماً بذلك قراءة معينة لهذا التاريخ تنطلق من عدد من الثوابت لتوجه الحاضر باتجاه «التنمية والرقي والازدهار». كما كان بورقيبة أكثر حرصاً على تدوين قراءته للتاريخ ونشرها، وذلك بإعداد الكتب المتضمنة لخطبه والقاء المحاضرات على الطلبة. ويعود هذا الحرص إلى تمتع هذه القراءة بصفة مرجعية ملزمة للذاكرة الجماعية، وإن أي عمل تحليلي للذاكرة الجماعية يكون مفيداً جداً لفهم آليات الانتشار السياسي. ولعل هذا ما يفسر اهتمام الانتروبولوجيين بموضوع الذاكرة الجماعية. انظر على سبيل المثال:

= Abdelwahab Bouhdiba, «Place et Fonction de l'imaginaire dans la société arabo-musulmane,»

السياسي بمجهود راسخ لإعادة بناء التاريخ الوطني، كما أن التخطيط والتنظيم ساعدا الخطاب السياسي على اكتساح كل التراث الرمزي والأسطوري والثقافي لتونس، وعلى تأكيد هيمنة «أسطورة الرقي» ووهم الحداثة بخاصة في أواخر الخمسينات والستينات. وهكذا يكون الخطاب السياسي المهيمن قد سدّ المنابع التقليدية للذاكرة الجماعية وتعمد إعادة بنائها وتخزينها وفق مقاييس جديدة، يمكن اعتبارها شخصية أساساً. فقد تداخلت المقاييس الذاتية مع المقاييس الجماعية والخيارات الكبرى، ليصبح الذاتي أكثر تحديداً وتوجيهاً للسلوك السياسي.

إن إعادة بناء الذاكرة الجماعية كانت الهدف الأول الذي سعى إليه الإسلام السياسي واصطدم في سبيل تحقيقه بصعوبات عديدة... فحين وحد بورقيبة التعليم النظامي والقوانين المعمول بها وألغى تعدد مصادر القضاء والتشريع، وهدم البنية العشائرية والقبلية فهو بذلك دفع بتونس دفعاً إلى الحداثة. ولكنه «قتل» الذاكرة الجماعية حين أخضعها إلى نسق الحداثة وطمس مستوياتها الأسطورية، مستبدلاً أسطورة التاريخ بأسطورة التنمية والحداثة[٢٣].

إن هذا الاختزال «العجيب» للظواهر أوجد حالة من الاندماج الكلي بين شخص الرئيس والنظام السياسي والاجتماعي[٢٤] من جهة، وخلق فراغاً نظرياً بارزاً من جهة أخرى تولّد منه عنف وتطرف. فمع تزايد محاصرة الحركات اليسارية في الشارع والجامعة التونسية، وتعدد محاكمة التنظيمات المعارضة في أواخر الستينات، ومنع فرص التعبير المغاير، تولد فراغ نظري وايديولوجي، بدت معه المرجعية الدينية المرجعية الوحيدة المتماسكة. إضافة إلى أن الحركة الدينية لم تعرف في بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة، بل تطورت في هدوء تام مكنها من بناء قواعدها، إلى أن جاءت محاكمة سنة ١٩٨١، ومن ثم كان هذا النمط من الإسلام السياسي شديد الاغراء للشباب المتعطش للتعبير والمعرفة[٢٥].

---

dans: *Culture et société* (Tunis: Université de Tunis, 1978), p. 45, et Jean Lacouture, *4 Hommes et leurs peuples sur pouvoir et sous-développment* (Paris: Seuil, 1969).

(٢٣) قد يكون مفيداً جداً الاشتغال على المستويات الأسطورية في تونس سواء في المرحلة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية، لأهميتها في تشكل الوعي الجماعي. فعندما امتدت السكك الحديدية في قفصة ـ إحدى مدن الجنوب التونسي ـ لجلب فوسفات المناجم، نشأت أسطورة «الثراء القادم مع السكك الحديدية». وعندما اتضح أنها لا تحمل الثروة إلّا لـ «الآخر» أي المستعمر، برزت أسطورة أخرى قوامها «أن الثروة ليست إلا في متناول الدخلاء «أسطورة البراني». ولعل في ذلك ربطاً بين الاستعمار والثروة.

(٢٤) انظر بخاصة: *Le Monde*, 8/11/1987 (numéro spécial sur la Tunisie), et «Discours du 19 avril 1964 prononcé à Sfax,» dans: *Confluent* (1964), p. 558.

ويقول بورقيبة في إحدى خطبه؛ «النظام؟ هو أنا، النظام...»، في: Lacouture, Ibid., p. 148.

(٢٥) Zghal, «Le Retour du sacré et la nouvelle demande idéologique des jeunes scolarisés,» pp. 41-64.

فلئن كان «الاسلام المستأنس والتقليدي» يسكن بطبيعته الذاكرة الجماعية مكوناً بذلك مرتكزاً أساسياً من مرتكزاتها، فإن الاسلام السياسي الذي تمثله الحركة الدينية الجديدة، اتخذ من معاداة لائكية (علمانية) بورقيبة ومشروعه الحضاري مدخلاً نظرياً وحقيقياً، بدليل تركيز العمل الدعائي على الأوساط الشابة والجامعية. . .

ولكن الخلاف الجوهري بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية يعود إلى طبيعة المشروع التحديثي والاجتماعي الذي تقترحه الدولة الجديدة. فلم يكن من السهولة بمكان أن يكون الخطاب السياسي مشجعاً على تحرر المرأة، من خلال إعلان مجلة الأحوال الشخصية والانضمام إلى الاتفاقات العالمية سنة ١٩٦٢ المسماة «اتفاقات نيويورك»، وأخيراً اتفاقات الغاء كل ميز عنصري تجاه المرأة(٢٦).

كما لم يكن ميسوراً أن يدعو الخطاب البورقيبي إلى حرية المرأة ومساواتها مع الرجل دونما ميز أو حيف، «حتى أن الوافدين علينا من أوروبا لا يشعرون عندما يشاهدون المظهر اللائق الذي تبدو عليه المرأة التونسية، بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة في أرقى البلاد الأوروبية، ولم يكونوا يتصورون أنهم سيجدون نساءنا على مثل تلك الخصال من التربية والأخلاق»(٢٧).

ولعله من المفيد جداً استجلاء أهم التوترات الداخلية لمشروع الدولة العلمانية وبخاصة مختلف تصوراتها من خلال الخطاب السياسي. . .

٢ ـ الدين في منطق الخطاب البورقيبي

من المسائل التي لم تتم دراستها في تونس الوظائف التخيلية للخطاب السياسي ودورها في تشكيل الوعي الجماعي، والذاكرة المشتركة، بخاصة أن الخطاب يمثل شبكة من المعاني والدلالات والعلامات التي تتكون بتفاعلها مع الفضاء الاجتماعي(٢٨). فالميزة الأساسية

---

(٢٦) لقد طالب الخطاب السياسي بموضوع المساواة، وذكّر به وحرص عليه مرات عدة، لكن الموضوع كان شائكاً. أنظر: خطاب بورقيبة أمام كوادر الاتحاد القومي النسائي التونسي، بتاريخ ١٣ آب/ اغسطس ١٩٦٦؛ خطاب ١٣ آب/ اغسطس ١٩٦٠ بعنوان «المرأة في خدمة الأسرة والمجتمع» أمام أعضاء الاتحاد النسائي التونسي، وخطاب مدينة المنستير بتاريخ ١٣ آب/ اغسطس ١٩٧١، بعنوان «دور المرأة في تربية النشء» وتعكس هذه الخطب مواقف متباينة من الدين.

(٢٧) إن ما يثير الانتباه حقاً هو أن يكون نص الحجاب أبرز النصوص التي كتبها راشد الغنوشي، رئيس حركة الاتجاه الاسلامي (سابقاً) وحزب النهضة حالياً. والمعلوم أن المحامي الشاب بورقيبة في الثلاثينات كتب هو الآخر نصين سياسيين بارزين، الأول حول الحجاب، والثاني حول المؤتمر الأفخارستي ومسألة التجنس. فهل يكون هذا التماثل في الاهتمام مجرد صدفة، أم دليلاً على أن إلغاء الحاكم من الذهن أمر مستحيل؟ إلّا أن ما يثير الانتباه أكثر هو أن ظهور الحجاب في تونس ليلة ٢٧ رمضان ١٩٧٥، أثناء الاحتفال بليلة القدر، كان مصدر هجومات «ضارية» من طرف الاعلام الرسمي. فبين الدفاع عن الحجاب ورفضه تكمن حتماً حسابات سياسية.

(٢٨) انظر: Gilbert Durand. *L'Imagination symbolique* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), pp. 120, 121, 124, 125 et 126.

للخطاب البورقيبي أنه مشروع مجتمعي متكامل يتلازم تلازماً عضوياً مع تجربة سياسية وتاريخية. ومن ثم امتد الخطاب السياسي إلى مختلف مجالات الحياة، كبيرها وصغيرها، في إطار بناء المجتمع الجديد وإيجاد البنية الرمزية البديلة. وتنطلق عملية البناء هذه من «وضع يتسم بالضياع والتشتت وانعدام الانتماء المرجعي، ذلك أن الشعب التونسي كان شتاتاً من الأفراد»[29]. ولهذا امتد الخطاب السياسي المنطوق والمكتوب إلى مختلف المعاني المحيطة بالحياة، وبخاصة الدين ليكسوها حياة وانتماء وامتداداً. والمتتبع للخطاب البورقيبي يلاحظ تعايشاً بين نوعين من المعاني: المعنى الجوهري والمعنى الثانوي. وقد يعكس التعايش السمات الايديولوجية من جهة، والتحالفات والتقلبات السياسية من جهة أخرى. فنحن أمام خطاب متغير ومتغاير في اطار التكتيك السياسي وإعادة تشكيل البنى الذهنية[30]. وبديهي إذاً أن تكون علاقة الخطاب السياسي بالدين علاقة سجالية مرات، وعدائية مرات أخرى، وإن كان ذلك لا يمنع إطلاقاً امكانات التوظيف. ولكن الجدير بالاهتمام هو أن الخطاب السياسي أفرز عدداً من المعاني التي تتطور من سياق إلى آخر، ومن موقع إلى آخر.

فالموقف من الدين متأثر بالظروف السياسية أكثر من تأثره بالمنطلقات الايديولوجية لبورقيبة، مثلما يدل على ذلك الجدول رقم (١).

من الصعب جداً تحديد امتداد تاريخي مضبوط لهذه المعاني، ولكنها تمثل أوج الصراع بين السلطة السياسية والهياكل الدينية. فهي تمتد تقريباً من عام ١٩٥٦ إلى ١٩٦٦، تاريخ تأسيس الكيان الدستوري والقانوني للدولة الجديدة، وتأكيد الخطوات التدريجية للتمايز عن المشرق العربي وطفرة الصراع مع المد الناصري[31]. كما شهدت هذه المرحلة أيضاً بداية اعلان وتنفيذ الايديولوجيا العلمانية.

كما شهدت المرحلة ١٩٦٧ ـ ١٩٧٢ لحظات مختلفة من التوتر والصراع بين السلطة السياسية والهياكل الدينية. ولكنه مع اطلالة سنة ١٩٧٢ بدأت الخطوات الحقيقية للتراجع في سياسة العلمانية. وربما كانت عوامل السن ووطأة الزمن وتدفق الأموال الخليجية وفشل سياسة التعاضد، هي العوامل التي تقف وراء التراجع... وقد تولدت عن التراجع معان ثانوية عديدة نذكر من بينها:

---

(٢٩) يعبّر عن ذلك فيقول «الشعب التونسي كان... غبرة من الأشخاص».

(٣٠) ثمة من يعتبر أن الصراع العنيف الذي حصل بين بورقيبة والحركة الدينية طيلة صائفة ١٩٨٧، وان كان صراعاً سياسياً في ظاهره، إلا أن صراع ذاكرتين متناقضتين، ومخيلتين متنافرتين بنيتا على أسس متباعدة. وكما يقول برغسون، فالذاكرة تلعب أيضاً دوراً بيولوجياً دفاعياً، حفاظاً على الكيان الجماعي.

(٣١) لعل الغريب فعلاً أن تحارب الأجهزة الناصرية المتخصصة بورقيبة لاعتباره ملحداً يعادي الدين والعروبة والاسلام، وبخاصة لتشجيعه إفطار رمضان. وليس خافياً على أحد أن الصراع بين بورقيبة وعبد الناصر يعود إلى موقف هذا الأخير المناصر للحركة اليوسفية وإمدادها بسبل العمل السياسي والمسلح. وقد كان الاقتراب من المعارضة بالنسبة إلى بورقيبة خيانة عظمى.

جدول رقم (١)

الدين	المفاهيم الجوهرية	المعنى
١	التاريخ المرتبط بالبايات والاستعمار	خطورة التوظيف من خلال المؤسسة الزيتونية
٢	تاريخ الحروب والفتن وبخاصة في العصور الاسلامية المتقدمة	قابلية الاسلام للأدلجة
٣	التاريخ المقترن بالاستبداد والحكم المطلق	الاسلام المستبدّ
٤	الاسلام التركي وتجربة كمال أتاتورك	النظر والتدبّر
٥	المشجع على السلبية والاستكانة و «عدم نفض الغبار»	اعاقة التقدم
٦	عدم قبول الارتباط بمشاريع التحرر الاقتصادي والتنموي	عداء الدين للدولة الوطنية
٧	عدم التشجيع على تحرر المرأة	تقليدية القائمين على الاسلام
٨	تناقض قراءات النص الديني	عدم قابلية الاسلام لأحادية القراءة
٩	إسلام الأسر الارستقراطية والأعيان	العداء بين العلماء والدولة الوطنية

أ ـ جدلية التخفي والتجلي

بهذه المعاني يتجدد حضور الدين في الخطاب السياسي حضوراً سجالياً أكثر منه مرجعياً. وبذلك نشأ عن هذه العلاقة نوع من الجدلية المستمرة طوراً والمباشرة أطواراً، تتجاوز الهياكل الدينية الآنية والظرفية إلى الدين في مجمله[٣٢]. وفي هذا السياق نفسه، يؤكد الخطاب السياسي على أن الدين هو الجهاد الأكبر، أي تحقيق التنمية. هذه هي الصفة الرئيسية والخاصية الكبرى التي تمثل جوهر الدين والأساس الحقيقي لكل قراءة ومنطلق تشكل المخيال الجماعي. كما ينبغي أن نضيف بأن أية قراءة أخرى اختلفت عن هذه القراءة تعتبر في منظور الخطاب السياسي معادية للجوهر الحقيقي والسامي للاسلام. فالعلاقة بين الاسلام والدولة لا تقبل التوظيف إلا من جهة واحدة: أجهزة السلطة الحاكمة. وما عدا ذلك فهو تآمر على الدولة والشعب، طالما أن بورقيبة هو الضامن الوحيد للتنمية، والضامن الوحيد للكفاح وتحقيق النجاح، مثلما يقول تماماً الشعار السياسي الذي رفعه الحزب الحاكم

---

(٣٢) Hafedh Ben Salah, «Système politique et système religieux,» (Mémoire de D.E.S, Tunis, Faculté de droit, des sciences politiques et économiques, 1973-1974).

جدول رقم (٢)

الدين	الدلالات المصاحبة	المعنى
١	الدين ـ الأخلاق، جزء من كيان التونسي يتجدّد بتجدّد الأجيال	نجاح الدولة ودوامها
٢	الدين كركيزة للمجتمع وضمان لقوته ولفاعلية الدولة وسعادة الأفراد	الدين أداة للاستقرار الاجتماعي
٣	ضرورة التلازم بين الدين والعلم والثقافة والفضيلة	التكامل بين الدين والمجتمع
٤	دين التسامح والاجتهاد	رفض الانغلاق والتعصب
٥	الدين مبدل النفوس	أداة التغيير
٦	الدين والعمل، الدين والاستقامة	إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا
٧	الدين والاقتصاد في الاستهلاك	العقلانية في الحياة
٨	الدين يعادي الفردية	مفهوم الجماعة
٩	الدين وتنظيم النسل	لا تلقوا إلى التهلكة بأيديكم

في السبعينات. ولعلّ ذلك ما يؤكد الرأي القائل إن الخطاب السياسي في تونس يفرّق بين مستويين أساسيين:

ـ المستوى الأول، هو قابلية الاسلام للتوظيف ولإضفاء الشرعية السياسية والدينية على مشاريع الدولة الوطنية.

ـ المستوى الثاني، هو الجانب التاريخي والمؤسسي والتنظيمي في الدين. بما يعني ذلك من مساجد ومؤسسات وهياكل تشرف على حظوظ الاسلام. . .

وهكذا، فإن الخطاب السياسي لا يقبل من الدين إلا جانبه «البراغماتي» إن صحّ التعبير، أي قابليته لامداد الدولة الجديدة بسبل القوة والاستمرار، في حين أنه لا يتردد في معاداة العلماء وهياكل الافتاء والأحباس. فحين يقبل الخطاب السياسي أن يحاور الدين ـ وهو حوار متناقض ومتردد ـ فإنه لا يقبل أن يتعامل إلا مع الجانب اللين المطواع فيه، متنكراً له كل التنكر، إذا ما حصل أي اصطدام أو اختلاف(٣٣).

(٣٣) الإشكال في الخطاب البورقيبي هو أهمية منطوقه قياساً بمكتوبه لما يصاحب المنطوق والمرتجل من =

جدول رقم (٣)
المعاني الأكثر كثافة

الدين	المعنى	الكثافة (+ و –)
١	الدين أداة التنمية الحقيقية	+
٢	الدين المتسامح محرّر العقول من الخرافات والأساطير	+
٣	لا قيمة للدين إذا عارض التنمية	+
٤	الدين يقاوم الشعوذة والدجل والسحر	–
٥	الدين يرفض بطبيعته الانغلاق والتحجّر	–
٦	الدين يشحذ الارادة الانسانية على التغير	+
٧	الدين هو مجمل خيارات الانسان في الحياة	+

وعلى خلاف أكثر الخطب السياسية العربية، فإن بورقيبة يسمي العائلات الدينية بأسمائها ويجاهر بعدائها فيذكر خصوصاً ابن عاشور وجعيط، ثم ابن مراد[٣٤]. ويحرص حرصاً شديداً على أن يشرك الشعب في عدائها، بخاصة أن المصلحة العليا للوطن تقتضي التكامل والتكاتف «بين القمة والقاعدة» حسب اصطلاح الخطاب السياسي. لا ريب ان ذلك يكشف خاصية أساسية في خطب بورقيبة، فهي لا تتحدد إلا قياساً على جهة معينة. ومن ثم ينطلق الخطاب السياسي للتعبير عن موقف أو مواقف من قضايا معينة، يعتبرها في حالة عداء أو اختلاف معه. وهنا تكمن صفة المركزية المتمثلة في انكار كل كيان آخر، غير الكيان السياسي للقائد والزعيم. فالخطاب السياسي ينطوي على نزعة نرجسية ومحورية ينتفي معها العالم الخارجي. فإذا كان الخطاب البورقيبي أكثر الخطب العربية تكبيلاً بالمؤثرات الشخصية والنوازع النفسية الذاتية، وامتلاء بالذات المتفردة والمتفردة، فإنه أكثرها منطقية وعلمانية وانسجاماً. ولكن العودة إلى الذات، تتخذ عند بورقيبة طابعاً واعياً، بدليل هذا التوازن «الدقيق» بين ما هو نرجسي موغل في النرجسية، وما هو ايديولوجي جماعي.

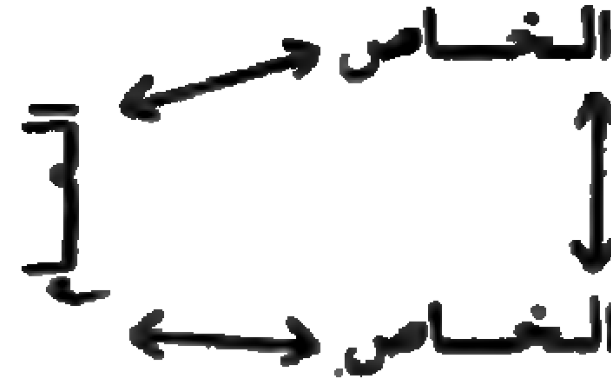
= حركات وتقطعات (coupures) وتوقفات تضفي دلالة وحيوية خاصتين عليه. فمن الصعب اخضاع الخطاب البورقيبي للتأطير والاختزال والكتابة... جسد متمرد على التأطير على الكتابة. ومن ثم تجدر دراسة جدلية المنطوق والمكتوب في خطاب بورقيبة، فهي جدلية ثرية وممتعة حقاً.

(٣٤) لقد كان مدخل بورقيبة للحديث عن قصة مريم العذراء هو وضعه الأسري الخاص، باعتباره أصغر اخوته السبعة والمطالب في كل لحظة بأن يكون الخادم المطيع الذي لا يرفض أي أوامر.

فالمرور من المستوى الأول إلى المستوى الثاني مرور لا توتر فيه، طالما أنه يخلق دينامية خاصة، «ممتعة وغريبة» في الوقت نفسه.

ب ـ جدلية الخاص والعام

إن أهم صفات الخطاب السياسي هي الانتقال من الخاص إلى العام، ومن العام إلى الخاص، وفق منطق داخلي يصعب تحديده، وربما كان هذا هو سرّ الخطاب البورقيبي. ولعل ذلك ما يمنح هذا الخطاب طبيعة هرمية مميزة.



ولكن الميزة الأساسية لخطابات بورقيبة هي تجاوزها للمفهوم التقليدي المتعارف للمنطق، وإفرازها لنوعية خصوصية من المنطق لصيقة بها. ومن ثم يهتم الخطاب بتأكيد وجود هذا المنطق وتثبيت أركانه وفرض سلطانه بحكم أن رؤاه لا تتقبّل الخطأ، فهي صائبة «لا يأتيها الباطل من بين يديك ولا من خلفها»، اضافة إلى رفض كل نقد أو تشكيك في هذا المنطق[35].

ولا غرابة إذاً في أن يكون موقع الدين ثانوياً وهامشياً قياساً على أقطاب أساسية وجوهرية، مثل التنمية والرقي واللحاق بركب الحضارة، ذلك أن ذكر الدين لا يكون إلا إذا توافرت المناسبة الملائمة أو فرض السياق الداخلي للخطاب الإشارة إلى ذلك. ولكن صفة الهامشية هذه لا تمنع من أن يكون الدين تكميلياً، أي عنصراً واحداً من بين عدد من العناصر المكونة للفضاء السياسي. فما هي أولويات الخطاب السياسي في تونس؟[36].

إن الانطباع الأول الذي يتولد لدى المحلل للخطاب السياسي في تونس، هو أنه لا وجود للدين خارج كيان الدولة. فهي مرتكزه الأساسي وقاعدته الحقيقية، باعتبارها صاحبة القول الفصل في الحديث، باسم الدين. ولهذا تتعدّد صفات الدولة، فهي حامية حمى الدين وحارسة القيم والأخلاق والمثل[37]. ولكن أية قيم، وأية أخلاق، وأية مثل؟ لكن لا بد من أن يستعيد الخطاب السياسي علمانيته ونفسه الليبرالي فيؤكد على أن جوهر الأخلاق مدني، مرتبط بسبل تنظيم الحياة وتيسير امكانات التعامل الانساني والتفاهم البشري. وهو جوهر عمل الدولة كما يقول بورقيبة. فبعد صدمة التعاضد المريرة وفشل تطويع المؤسسة الدينية،

---

(٣٥) من الصعب جداً ضبط أولويات المنطق في الخطاب البورقيبي، ولكن كل ما اختلف عن هذا المنطق هو «صائد في الماء العكر» ومتآمر ومتنكر للماضي النضالي وجاحد لجهود الرجالات ونضالاتهم.

(٣٦) وناس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، ص ٧٢ ـ ٧٥.

(٣٧) ظهر ذلك بخاصة عندما ندّد بورقيبة بنادي الدرجة الصفر من السلوك الذي أسسه ابنه الوحيد. فقالت جريدة آنذاك إن بورقيبة أنقذ تونس مرتين.

بات ضرورياً التعايش معها، وتأمين فرص الاستمرار للدولة. . .

وإذا كان لا بد للدين من وجود، فليكن وجوداً براغماتياً ومدنياً يخدم المجتمع في عمقه ويدفع بالعلاقات داخله إلى مزيد من التحضر والتطور. ومن ثم لم يكن وجود الآية القرآنية أو الحديث النبوي في الخطاب السياسي وجوداً مرجعياً مباشراً، وإنما لأنها رموز حضارية وتراثية أقرب من غيرها إلى البنى الذهنية السائدة في المجتمع التونسي[٣٨]. فلئن كان الخطاب السياسي يستعمل الرموز الدينية المتعارفة، فهو، بحكم تمرّسه بالصراع السياسي والتكتيك، يكون أقدر على أن يعطيها مفاهيم وتصورات جديدة متلائمة مع توجهاته الخاصة. وتسمى هذه الحالة الاستقطاب السياسي، أي القدرة على احتضان معانٍ ودلالات غير مألوفة في النسق السياسي الأصلي.

وفي هذا الصدد، أبدى الخطاب السياسي قدرة خاصة على تطويع الظواهر والمفاهيم والتوفيق بين المتناقضات الفكرية والايديولوجية. ولذلك اعتبرت علمانية بورقيبة علمانية المتناقضات التي تطوّر جوهر الدين من دون أن تهدمه هدماً كاملاً. فأية علمانية، إذاً هي؟

يصف هشام جعيط العلمانية بأنها علمانية من دون الغاء للدين وتغيير له من دون تنكر لأصوله[٣٩]. فعلى الرغم من العلمانية الظاهرة، فإن النموذج التونسي يظل بعيداً ايديولوجياً وفكرياً عن التجربة التركية، لأنه ليس في قطيعة مع التراث الإسلامي[٤٠]. ومن ثم عاش الخطاب البورقيبي جدلية داخلية خاصة من النفور والاقتراب من الدين، من دون أن يحسم ذلك حسماً نهائياً. فهل كانت العلمانية المتبعة في تونس اختياراً أم تكتيكاً؟

ربما كانت العلمانية في بدايتها اختياراً، لكنها تحولت تدريجياً إلى نوع من التكتيك الظرفي، ومرد ذلك طبيعة الضغوط السياسية الداخلية منها والخارجية التي تعرض لها بورقيبة[٤١]. لكن ما يجب النظر إليه هو أن نموذج «العلمانية التونسية» بقي لصيقاً بتونس ولم يتجاوز حدودها. ذلك أننا لم نلمح تأثيراً لها في أي مجتمع عربي آخر. وربما كان هذا النموذج استثناء قياساً على التجارب العربية السائدة، وربما كان آخر نموذج، قياساً أيضاً على التنامي اللامحدود للحركات الدينية. فحتى الأنظمة السياسية أصبحت توظف الدين سياسياً، حسب أوضاعها الخاصة والعامة. . .

---

(٣٨) فحتى الآية القرآنية التي ما انفك الخطاب السياسي يرددها وهي ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ كانت مجرد تكريس لشرعية التغيير الذي يقوم به منذ أواخر الخمسينات وتأكيداً لعدم تناقضه مع جوهر الاسلام. وحتى عندما أراد بورقيبة أن يساوي المرأة بالرجل في الميراث، فقد اجتهد أيضاً في تحليل الآيات المتعلقة بذلك، مع أنها تجمع، صراحة، على منع المساواة. ذلك ما يعني أنه لم يكن يهتم كثيراً بالمعنى الثابت في الآية.

(٣٩) Hicham Djait, «Islam et politique,» dans: *Islam et politique au Maghreb*, p. 141.

(٤٠) Michel Camau, «*Le Discours politique de légitimité des élites tunisiennes*,» dans: *A.A.N.* (1971), pp. 25-28.

(٤١) ونّاس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، ج ١.

ولعل ما هو جدير بالاهتمام هو مقابلة علمانية بورقيبة بعلمانية بعض الحركات القومية مثل البعث، بخاصة من خلال النص الأصلي: «في سبيل البعث». فقد كان بورقيبة، رغم نرجسيته أكثر اتجاهاً إلى تجسيد علمانية ليبرالية مؤسسة، من خلال مجلة الأحوال الشخصية وديمقراطية التعليم وتوحيد القضاء وهدم القبلية.

ولكن المفارقة الأساسية تكمن في البون الشاسع بين النظري والتطبيقي، بين ما هو ايديولوجيا، وما هو ممارسة. فقد اعتلّت العلمانية التونسية باعتلال بورقيبة، وتلاشت بتلاشي حضوره الفعلي... ومن ثم كان الصراع في صائفة عام ١٩٨٧ بين بورقيبة والحركة الدينية، صراعاً بين السائد والاستثناء، بين الذاكرة المستحدثة والذاكرة التقليدية، بين النخبة غربية التكوين وبين الميول والجيل الجديد الذي يعيش في داخله توتراً عنيفاً ضد الغرب...

٣ ـ الخطاب السياسي ومشروع الدولة العلمانية

الاتجاه السائد في عدد كبير من الأدبيات هو القول إن بورقيبة ليس رمزاً علمانياً، حتى وإن تأثر بأتاتورك، فهو لم يأخذ عنه علمانية. وثمة اتجاه آخر يقول إن بورقيبة عبر، باصلاحاته التحديثية، عن جوهر الاسلام الحقيقي، دونما تعصب أو انغلاق(٤٢). وسنحاول الرد على الرأيين رداً تبسيطياً استناداً إلى معطيات موضوعية معروفة:

أ ـ لا يمكن أن ننكر أن السلطة السياسية كانت تضم داخلها تياراً علمانياً يختلف الباحثون في تقدير أهميته العددية. وقد استطاع هذا التيار أن يطفو على الساحة وأن يفرض مواقف مدعمة لفكرة العلمانية في مجال التعليم، ومنع الصوم مثلاً(٤٣).

ب ـ إن أول معارضة واجهت السلطة هي معارضة ترفع شعارات العروبة والاسلام وتستند إلى الدعم الناصري، وتتخذ من المساجد والجوامع مواطن دعاية، الأمر الذي اضطر الدولة إلى تبني الشعارات نفسها «لسحب البساط من تحت أرجل المعارضة» أو التراجع في تطبيق مبادىء العلمانية(٤٤).

ج ـ محاولة بعض العناصر التي تشكل امتداداً للتيار اليوسفي القيام بانقلاب سنة ١٩٦١ وتعاطف جهات عريضة مع الانقلابيين، خصوصاً في فترة تعاظم المد الناصري.

د ـ تأزم الخلاف بين بورقيبة وعبد الناصر حول المسألة الفلسطينية وتكثف الحملات

---

(٤٢) Michel Camau, «Religion politique et religion d'état en Tunisie,» dans: *Islam et politique au Maghreb*, pp. 221-230.

(٤٣) Ben Salah, «Système politique et système religieux en Tunisie».

(٤٤) «Situation actuelle de l'islam maghrébin,» *Maghreb* (septembre 1971), pp. 30-46.

الاعلامية ضـده ومحاربته بشعارات دينيـة وعربيـة واتهامـه بالالحـاد والاقليمية ومعـاداة الأمة العربية، السعي إلى عزله(٤٥).

هـ ـ فشـل تجربـة التعاضـد، واستغـلال الـبرجـوازيـة المحليـة لهـذا الفشـل للتشهـير بالاشتراكية والشيوعية و «الالحاد» و «الملحدين».

و ـ القيام بعملية قفصة، التي تشكل عناصرها امتـداداً للتيار اليـوسفي، واعادة اثـارة قضية العروبة والاسلام من جديد.

نتيجة لكل هذه الهزات، اضطر الخطاب السياسي إلى أن يعدل محتـواه، كما اضـطرت الدولة إلى أن تلغي مشروع العلمنة الراديكـالية لتـواجه تـزايد المعـارضة من جهـة، واشتداد الأزمـة الاقتصاديـة، والحاجـة إلى استدرار رؤوس الأمـوال والاستثمارات العـربيـة من جهـة أخرى. وبذلك يكون قد تلاشى مشروع العلمانية نهائياً. وعلى العكس من هذا، فإن هياكـل الدولة في تركيا لم تواجه العوائق نفسها من أجل ترسيخ مبدأ العلمانية:

(١) كانت الامبراطورية العثمانية في حالة انهيار تام وكانت الحاجة ماسة اما إلى إنهائهـا بقوة، أو إلى اصلاحها حتى تواجه العصر وهو ما كان مستحيلاً تقريباً.

(٢) عجز المؤسسة الدينية عن كل معارضة، لحالة الانهيار التام والكامل التي كانت تمرّ بها.

(٣) غياب كل أشكال المعارضة، وخلو الساحة من المزاحمة، الأمر الـذي مهد السبيـل أمام كمال أتاتورك لإنجاز مشروعه.

(٤) اقتنـاع قطاعـات عريضـة من الشعب والانتليجنسيا بـأهمية الاصـلاح، مهما كـان نوعه، للخروج من حالة التلاشي والضياع.

(٥) اقتناع الجماهير الشعبية بأن كمال أتاتورك يمثل ضمير الـوطن والشعب، فهو المنقـذ والأب والمصلح(٤٦).

كل هذه المعطيات يجب ألا تغيب عن أذهاننا، ونحن نعالج ظاهرة العلمانية في تركيـا. فلم تكن الهياكل ولا المدارس الفكرية قادرة عـلى الوقـوف في وجه حـركة التحـديث السـريعة والغاء الدين من الحياة العامـة. ولعل هـذا الفراغ الكبـير هو الـذي أعطى الفـرصة لتنـامي وتعاظم المؤسسة العسكرية، على حساب المؤسسات المدنية والدستورية الأخرى.

أما في تونس، فقـد كانت الـدولة مسيـطرة على المجتمـع المدني سيـطرة كاملة بـواسطة حزب سياسي اكتسب شرعية وجوده في مرحلة النضال ضد الاستعمار الفـرنسي، ولذلـك فقد

---

(٤٥) Samuel Merlin, *Guerre et paix au moyen orient: Le Défi de Bouguiba* (Paris: Denoël, 1970).

(٤٦) Tekin Alp, *Le Kémalisme* (Paris: Alcan, 1937).

حرصت على ابعاد الجيش وتحييده عن كل مشاركة في السلطة. وهو اختيار أثبت أهميته، إذا ما قابلنا الوضع في تونس ببلدان عربية أخرى. ويجب ألا ننسى كذلك أن مؤسسة الجيش في تركيا من أقدم المؤسسات في العالم، وهي مخترقة جهاز الحكم والسلطة، وتشكل مصدر ثقل يرهق كاهل المجتمع المدني. فحتى في أثناء حكم أتاتورك تنامت المؤسسة العسكرية، وامتد تأثيرها إلى ميادين كثيرة. وليس ذلك بغريب، وهي التي تشكل المرتكز الرئيسي للسلطة في أثناء الخلافة العثمانية، وحتى فيما بعد. ولهذه الأسباب، لا يتردد الجيش في اجهاض أية محاولة تسعى إلى تقليص نفوذه وامتيازاته. ولعل ما يثير الانتباه هو أن يكون الجيش أكثر الجهات السياسية في تركيا اهتماماً بمسألة استمرار العلمانية، والحفاظ على انجازات مرحلة كمال أتاتورك. وقد تبدو المسألة عادية، إذا ما نظرنا إلى أن الحفاظ على العلمانية حفاظ على امتيازات ومنافع كثيرة، وعلاقات متميزة مع الغرب الرأسمالي. ولكنها تبدو غير عادية، إذا ما أخذنا في الاعتبار عراقة وتاريخية المؤسسات السياسية في تركيا.

وقد تتبدد كل هذه التساؤلات، إذا ما علمنا أن الجيش كان ولا يزال يشكل القاعدة الجماهيرية لحزب الشعب الجمهوري الذي أسسه كمال أتاتورك، وكأنه بذلك أراد أن يكون المواصل والمتمم لمسار التحديث والضامن للاستمرار. وسنحاول انطلاقاً من الخطاب السياسي، تبيان مكانة كمال أتاتورك في تونس، حتى نستطيع الاقتراب أكثر فأكثر من اشكالية المصادر الفكرية:

أ ـ كمال أتاتورك من خلال الخطاب السياسي التونسي

لسائل أن يتساءل عن أهمية هذه المسألة التي نثيرها. ولئن بدت هذه المسألة دون أهمية بالغة فهي، في واقع الأمر، ذات تأثير كبير في الوضع في تونس. ويمكن القول، إن الخطاب السياسي فضاء يتجلى فيه تأثير كمال أتاتورك، رغم قلة الخطب السياسية التي تحدثت عن هذه الشخصية[٤٧]. ولقد لاحظنا أن حديث الخطاب السياسي عن أتاتورك حديث يتطور وفق مستويات عديدة:

- ـ مستوى الإعجاب والاستلهام.
- ـ مستوى التقدير والاكبار.
- ـ مستوى التقديس.

ولم يرد اسم كمال أتاتورك الا في سياق تقدير واكبار واستلهام، ولم نسجل وجود أي نقد مباشر على الرغم من الأخطاء العديدة التي وقعت فيها تجربته التحديثية... ولئن كنا لا

---

(٤٧) أولاً، الخطابات السياسية التي نقصدها هي الخطابات التي يلقيها رئيس الدولة وتدوّن في الكتب وتتحول فيما بعد إلى أدبيات. ثانياً، لم يتحدث بورقيبة عن كمال أتاتورك إلاّ في مناسبتين اثنتين: أثناء تقديم محاضرة أمام طلبة معهد الصحافة وعلوم الأخبار حول الطرف السياسي التونسي في العشرينات، بتاريخ ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣، وأثناء زيارته لتركيا بتاريخ ٢٥ آذار/ مارس ١٩٦٥.

نسجل وجود تفاوت كبير بين المستويات الثلاثة، فإن ذلك لا يمنع من وجود تفاوت بينها. وقد أعطى الخطاب السياسي لكمال أتاتورك مجموعة من الصفات، التي تدلّل على أهمية التأثير، والتقدير العميقين، اللذين لا تحظى بهما شخصية سياسية أخرى. فهو في الوقت نفسه، يتمتع بصفات تاريخية عديدة:

ـ فهو صانع معجزة.
ـ النمط المثالي للبطل والرئيس والقائد.
ـ مصدر الفخر الوطني لتركيا.
ـ رائد النضال الشعبي في تركيا.
ـ باني تركيا الحديثة.
ـ رجل حرب وميدان.

هذه تقريباً، أبرز الصفات التي أوردها الخطاب السياسي للتدليل على الأهمية التاريخية لكمال أتاتورك، ذلك أن العبارة صريحة في هذا المجال: «ومن الشخصيات الأخرى التي كان لها أكبر التأثير في نفسي آنذاك كمال أتاتورك الذي يرجع أول عهده بالحياة السياسية إلى سنة ١٩١٩، وهو من مواليد صالونيك عندما كانت هذه المدينة تابعة للامبراطورية العثمانية...»(٤٨).

وليس من باب المصادفة أن يركز الخطاب السياسي على دور كمال أتاتورك في خلق الوعي الوطني وبلورة ايديولوجيا قومية قادرة على التعبئة، نظراً إلى تركيز الدولة على الاصلاحات والتوجهات نفسها، التي قامت في تركيا وأثبتت نجاحها وقدرتها على الاستمرارية. ولعل ذلك ما يكشف إلى أي حد، يهتم الخطاب السياسي بمسألة الإعداد السياسي والوطني للجماهير بحكم أن الايديولوجيا الوطنية هي مرتكز حركة التحديث، وهي دعامتها الأساسية.

ويمكن أن نتعرض الآن إلى سؤال مهم، كثيراً ما يخامر الأذهان.

ب ـ هل للاسلام من تأثير على توجهات الدولة؟

قد يتراءى للقارىء بأننا قد أجبنا عن السؤال، حينما ناقشنا اشكالية العلمانية. ولكن المقصود بهذا الجزء، غير ما يبدو من المعاني المباشرة، ومهما كانت آراؤنا حول السلوك السياسي في تونس، فلا بد من الاعتراف بصعوبة تقويم المسألة الدينية نظراً إلى غموض بعض جوانبها، وغياب حصر متكامل ومتجانس للمعطيات والوقائع(٤٩). وحتى إذا ما عدنا إلى الخطاب السياسي فإننا نلاحظ جدلية بين مستويات ثلاثة:

ـ مستوى أول يطغى عليه التحفظ والحذر والحياد.

---

(٤٨) بورقيبة، حياتي، آرائي، جهادي.
(٤٩) Ben Salah, «Système politique et système religieux en Tunisie».

- مستوى ثانٍ يتميز بالنقد اللاذع والمهاجمة والدعوة للاقصاء والعزل[٥٠].

- مستوى ثالث، وهو يكاد يكون نادراً، لأنه يقوم على مدح للدين وتمجيد لعظمته، ولدوره في الحياة.

وليس خافياً على أحد أن الخطاب السياسي في كثير من الأحيان اتخذ طابعاً عنيفاً ومعادياً للدين والأدعياء، من دراويش وأولياء وزوايا، وحتى لرجال الدين من العلماء الكبار، مثل إبن عاشور وابن يوسف وجعيط. وقد هاجم بورقيبة في خطبته الأولى ابن عاشور الذي أعطى فتوة في الفترة الاستعمارية، بجواز التجنس، في حين عارض بورقيبة، من خلال الصحافة الصادرة آنذاك، حركة التجنس، واعتبرها تشويهاً «للشخصية التونسية». كما دعا الخطاب السياسي إلى مقاطعة هؤلاء العلماء وفضحهم جماهيرياً لتواطئهم مع الاستعمار الفرنسي[٥١].

ولم يتوقف التشنيع عند مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، بل تعداه إلى المرحلة ما بعد الاستعمارية. ولم يتوقف الخطاب السياسي عند مرحلة من المراحل عن التشنيع بالزيتونة وعلمائها التقليديين. ولهذا الخلاف جذوره التاريخية[٥٢]، التي تعود إلى الصراع الذي كان دائراً بين الدستوريين والزيتونيين. وتشهير الخطاب السياسي بالعلماء راجع إلى موقفهم المساند لصالح بن يوسف والمناهض لبورقيبة، ودعمهم اللامحدود لليوسفية التي انطلقت، كما نعلم جميعاً، من رحاب جامع الزيتونة، ولقيت صدى خاصاً في صفوف الانتليجنسيا التقليدية وخريجي جامع الزيتونة، وصحف الحزب الدستوري القديم والبرجوازية التقليدية.

ولذلك، يمكن الاعتقاد بأن الايديولوجيا الوطنية هي السلاح الذي استعمله بورقيبة لمواجهة خصمه التاريخي صالح بن يوسف، المستند إلى هياكل وأجهزة المؤسسة الدينية التقليدية. ولعل خاصية الايديولوجيا الوطنية هي أنها تقدم فهماً جديداً للدين، يرتكز على مقولة التحديث والبناء. ولكنها ما كانت لتصمد في وجه خطاب آخر يستند إلى مقولة العروبة والإسلام، لولا استغلال بورقيبة لمتغيرات سياسية كثيرة، مثل تحالفه مع الزعيم النقابي الحبيب عاشور، وإقصائه المبكر لصالح بن يوسف من الحزب الدستوري.

ولم يهاجم الخطاب السياسي المؤسسة الدينية التقليدية فقط، بل شكك في ذروة حيويته ونشاطه، في جدوى الفروض الدينية أيضاً[٥٣]، باعتبار أن رئيس الدولة يمتلك الحق في

---

(٥٠) Abdallah Rafik, «Bourguiba et l'islam,» (D.E.S., Tunis, Faculté de droit, des sciences politiques et économiques, 1973).

(٥١) من الغريب أن تعود العلاقات بين السلطة السياسية وعائلة بن عاشور كأحسن ما تكون العلاقات.

(٥٢) Abdelmoula Mahmoud, «L'Université Zaytounienne et la société tunisienne,» (Thèse de doctorat en sociologie, Tunis, 1971).

(٥٣) Rafik, «Bourguiba et l'islam,» p. 55, et Ben Salah, «Système politique et système religieux en Tunisie,» p. 30.

التأويل والتفسير للقرآن. وقد وجه الخطاب السياسي، اهتماماً خاصاً إلى قضية الصوم، معتبراً إياها، عائقاً أمام الانتاج. فلماذا يفطر المسافر ولا يفطر المنتج؟ مع أنهما يبذلان جهداً متساوياً ويتعرضان للإرهاق؟ كما اعتبر الخطاب السياسي الصوم سبباً رئيسياً في تدني الانتاج، ولذلك اتخذت اجراءات مشددة في المعاهد والكليات ومواقع العمل لعدم تشجيع الصائمين. ونظراً إلى المواقف الحذرة التي وقفها العلماء من مسألة الصوم، فقد اعتبرهم الخطاب السياسي عملاء للاستعمار وأذيالاً له، مشيراً في ذلك إلى الفتوى التي أصدروها في أثناء المرحلة الاستعمارية لتبرير إفطار العسكريين والعمال. ولذلك ينكر الخطاب السياسي عليهم صمتهم، بخاصة أن البلاد التونسية مقدمة على جهاد طويل من أجل النهوض الاقتصادي ومواجهة سلبيات التخلف[٥٤].

كما اتجه الخطاب السياسي إلى بقية العبادات مثل الصلاة والحج، للتشكيك في قيمتها، ناقداً الحجاج الذين يتسببون، كل سنة في نزيف من العملة الصعبة، لا تقدر البلاد على تحمله. ولكن في مرحلة لاحقة تفطنت السلطة إلى أهمية أماكن العبادة، في نشر القيم والرؤى الايديولوجية التي تتبناها هذه السلطة، من خلال الدعوة إلى «الجهاد الاقتصادي، والخروج من التخلف» بدل الحرب والعداء الذي لا يجنى من ورائه طائل. ومن ثم وقع اللجوء إلى تعيين الأئمة وتحديد محتويات خطبهم، واخضاع إدارة الشعائر الدينية لمراقبة السلطة مباشرة.

كما بدأ الخطاب السياسي، يضمن تحاليله رؤى اسلامية، ويتحدث عن الرموز الاسلامية المعروفة مثل الخلفاء الراشدين[٥٥]. وأصبح بورقيبة في هذه المرحلة يلقي خطباً في المناسبات والأعياد الدينية، ذات محتوى اقتصادي واجتماعي دقيق.

فبعد مراحل من الصدام، تولّد لدى السلطة السياسية، اقتناع بأهمية توظيف الخطاب الديني داخل المساجد للدعوة إلى الجهاد الاقتصادي، والبناء الوطني للوحدة الوطنية، بعد أن فشلت المعاداة المباشرة للمؤسسة الدينية. وقد لعبت هذه المؤسسة دوراً رئيسياً في فترة الخلاف بين بورقيبة وعبد الناصر، حيث تشكلت وفود من الأئمة والعلماء، جابت البلدان العربية لاقناع الجهات المسؤولة فيها، بسلامة المواقف التونسية، ونفي تهمة الالحاد والكفر التي ألصقها الاعلام المصري واللبناني ببورقيبة آنذاك.

ورغم مراحل التوتر والصدام بين السلطة والمؤسسة الدينية، فقد توافرت الفرصة التاريخية للتحالف بين الطرفين المتناقضين. وأمام هذه الفرصة، اضطرت السلطة إلى تبني خطاب سياسي معتدل يراعي البعد الديني، ولا يعتمد منطق الاستفزاز. فقد شعرت السلطة بخاصة في أثناء الخلاف مع عبد الناصر بخطر العزلة، وخطر سحب الجماهير الشعبية الثقة منها، خصوصاً أن الدولة لا تزال تحتاج إلى الدعم الجماهيري.

---

(٥٤) Rondot, «Jeune du Ramadan et lutte contre le sous développement en Tunisia,» *Afrique et Asia* (1960).

(٥٥) «Discours du 19 avril 1964 prononcé à Sfax,» dans: *Confluent* (1964), p. 558.

ومن ثم، فقد خططت السلطة لجعل المؤسسة الدينية جزءاً لا يتجزأ من هياكل الدولة تخضع لتناقضاتها السياسية الداخلية. وليس من المبالغة القول إن اخضاع الهياكل الدينية للرقابة المباشرة، كان تمهيداً لإلغائها نهائياً، بدليل الاقصاء التدريجي للانتليجنسيا التقليدية من الحياة الفكرية للبلاد، وإلغاء الهياكل التقليدية للتعليم وتعهد الدولة بتكوين الأئمة، والوعاظ، من خلال معهد القيروان للوعظ والإرشاد.

ولعل ما نستطيع استخلاصه، هو أن الاسلام لم يشكل مصدراً فكرياً من مصادر الدولة الوطنية في تونس، لأنها هي التي حوّلته إلى جسد اجتماعي مستأنس، ومطواع، ووظفته وفق متطلبات التعبئة الوطنية. وليست هذه الظاهرة عرضية، فهي مرتبطة بطبيعة التركيبة السلطوية، اللائكية (العلمانية) في مصادرها وتكوينها، والليبرالية في توجهاتها، إضافة إلى المعارضة التي أظهرتها الأوساط الدينية، سواء في المرحلة الاستعمارية أو في أثناء الخلاف اليوسفي لتوجهات بورقيبة التحديثية. وقد لا نضيف شيئاً جديداً، إذا ما قلنا إن السلطة السياسية قد بالغت في تحدي المشاعر الإسلامية للقيادات التقليدية، حين عيّنت وزيراً يهودياً ضمن التشكيلة الحكومية الأولى باعتباره ممثلاً للجالية اليهودية في تونس. ولئن كانت القيادات التقليدية غير قادرة على المواجهة المباشرة، فقد بقيت تنتظر بروز أية فرصة جديدة للمعارضة وابداء الرأي.

ويبدو أن هذه الصورة ليست خاصة بتونس، فهي يمكن أن تنسحب على كثير من الدول التي لا ترتبط فيها سياسة الدولة بمضمون ديمقراطي حقيقي.

ج - «الدولة الوطنية» والعلمانية: الواقع والحدود والتناقضات

لعل نموذج «العلمنة»، الذي مارسته «الدولة الوطنية» في تونس في مرحلة الخمسينات والستينات، كان أقرب النماذج العربية إلى تركيا كمال أتاتورك وإلى علمانية الغرب. ولئن كانت هذه «العلمنة» قد دفعت تونس أشواطاً في التمايز عن المشرق والاختلاف عن بقية أجزاء الوطن العربي، فإن حركة الارتباك والاضطراب والتردد شوّهت مسارها وأثبتت محدوديتها الطبيعية. فهل يعني ذلك عجز الأقطار العربية عن تحقيق مشروع العلمنة؟ ومن الثابت أن مشروع العلمنة قد بدأ طموحاً أساسياً من طموحات الدولة الوطنية، ولكنه تحول بفعل خصوصيات النظام السياسي في تونس إلى تعبير مباشر عن «مزاج الرئيس» وخياراته السياسية والايديولوجية(٥٦).

ولعل هذا الاختزال لمشروع العلمانية هو الذي جرّده من كل امكانية للتأثير، وأقنع كل القوى السياسية آنذاك، بأنه مجرد عداء أو «تصفية حسابات» بين بورقيبة من جهة والأوساط الزيتونية والتقليدية من جهة أخرى. وهكذا يكون مشروع الدولة العلمانية قد تلاشى

---

(٥٦) Michel Camau, *Pouvoir politique et institutions au Maghreb* (Paris: CERES production, 1978).

أنظر أيضاً: ونّاس، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، ص ٢٩ - ٨٥.

تدريجياً، لأنه لم يندمج داخل النسق الايديولوجي والسياسي، بل كان مجرّد رد فعل ضد مواقف معينة لبعض الأطراف السياسية، إضافة إلى أن الدولة الوطنية لم تستند إلى منظومة ايديولوجية محددة، بل عاشت فترات طويلة من التردد والحيرة والإرتباك. ومن ثم فإن اتخاذ تونس كنموذج تحليلي، لا قيمة له في مدى تعبيره عن خصوصيات الواقع التونسي، وإنما في مدى ما يثيره من مسائل أساسية تمس راهن ومستقبل الدين في المجتمعات العربية. فقد ارتبطت العلمانية في تونس بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدني، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية، ولا حتى البنى الذهنية، القادرة على اسنادها. ولعل ذلك ما يفسّر وضع الهشاشة. . . فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية، وانما من الموقف الايديولوجي للحاكم. فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية في الوقت نفسه، ولم تفرز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية. ومن ثم «انجرفت التربة» التي كان يمكن أن تنبت فيها العلمانية أو أية قيمة أخرى من قيم الحداثة. ولذلك كان فشل العلمانية فشلاً طبيعياً ومتوقعاً بحكم انعزاله عن المجتمع العميق وانحساره في مستوى القرار السياسي، في مجتمعات تسجل أعلى نسب في الأمية وعدم المشاركة السياسية والاجتماعية.

ومن ثم، سيظل الدين السؤال الرئيسي في الحاضر والمستقبل والتوتر الذي يسكن قلب المجتمعات العربية.

الفصل الخامس والعشرون

الدين والسياسة في الجزائر: إنتفاضة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ نموذجًا

عروس الزبير(*)

مقدمة

تعاملت كل من السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مع انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ بطريقة متباينة إذ اتخذ كل منهما الدين متكأً. هذا المخزون الشعبي الحاضر الغائب أبداً في السياسة الجزائرية تم توظيفه بطريقة انتقائية تستجيب والظرف الطارىء الذي أفرزته حركة تشرين الأول اكتوبر ١٩٨٨ التي تعتبر تتويجاً لمجموعة من الحركات الاجتماعية عرفتها الجزائر منذ بداية الثمانينات(١). لكنها تميزت بدرجة من الشمولية، وانتهاك لحقوق الانسان لم تعرفها البلاد منذ استقلالها عام ١٩٦٢، الشيء الذي أحدث صدمة واستغراباً لدى رجل الشارع أفقد السلطة آخر رصيد من الاجتماع الشعبي الذي تمتعت به مدة ستة وعشرين عاماً في ظل شرعية تاريخية قامت على النظرة المبتورة الى التاريخ متجاهلة شطري حقيقتها ـ حقيقة ما قبل عام ١٩٥٤ وحقيقة ما بعد عام ١٩٦٢، مهملة عوامل التواصل والاستمرارية للتاريخ الجزائري(٢)، ومشروعية تنموية بوصفها «الدولة المرضعة» استطاعت تصنيع المجتمع وتعليمه و «تحفيزه» عن طريق الاستثمار وتوزيع الريع النفطي، وفق نموذج شعبوي يقوم على «تسكين» السياسي ومفاضلة الاقتصادي على الثقافي معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة، عاملة على اعادة الثروة الوطنية الى مجموعه اعتماداً على وظيفة التوزيع والانتاج المزدوجة العائدة الى الدولة.

أدت هذه السياسة التي تتنافى ومنطق الانتاج الى مجموعة من الافرازات أهمها نمو «طبقات» اجتماعية من خلال الممارسة السياسية، أصبحت تنادي بمشروع اجتماعي يختلف عن الذي انتجها، وأزمة اندماج لفئة الشباب التي تمثل ٧٠ بالمائة من مجموع السكان. هذه الفئة

(*) باحث عربي.

(١) حركة تيزي أوزو ١٩٨٠، حركة وهران ١٩٨٢، وحركة قسنطينة ١٩٨٦.

(٢) أنظر: محمد حربي، «الثورة الجزائرية بين الواقع والأسطورة،» أنوال، ٢٧/١٠/١٩٨٨.

وجدت نفسها مهمشة على مختلف الأصعدة، دافعة ثمن فشل سياسة التوزيع التي زاد من حدتها انخفاض العائدات النفطية، والتي شكلت أبرز مظاهر التبعية لسلطة تقوم على التنظيم الرأسي، فاقدة أية معرفة بالمجتمع الذي قادت تحولاته، فكانت انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر مفاجأتها الكبرى، هذه الانتفاضة التي مرت بمرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى، من ٥ الى ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، تاريخ انهاء الحصار العسكري، تميزت بالعنف الشديد من جانب السلطة، والسيطرة المطلقة على مسار الانتفاضة من جانب الجماهير الشعبية.

المرحلة الثانية، هي مرحلة النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الانسان التي تميزت بدخول العنصر المثقف قائداً ابتداء من ١٧ تشرين الأول/ اكتوبر.

بدأت الأحداث الثلاثاء ٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨ في حي باب الواد الشعبي عندما خرج أطفال المدارس وطلاب الثانويات في تظاهرات للاحتجاج على ندرة مواد الاستهلاك الأساسية، لكن سرعان ما تطورت صبيحة ٥ تشرين الأول/ أكتوبر لتتخذ بعداً جماهيرياً مستهدفة رموز الدولة من أقسام الحزب ومقرات الوزارات، وبصفة أخص مراكز الشرطة وأسواق الفلاح، رمز معاناة المواطن اليومية. فوجدت الشرطة نفسها أمام حركة لم تعهدها من قبل مما حمل رئيس الجمهورية على اعلان حالة الحصار العسكري في ٦ تشرين الأول/ أكتوبر طبقاً لأحكام المادة ١١٩ من دستور عام ١٩٧٦. غير أن ذلك لم يزدها إلا اشتعالاً في اليوم التالي لتبلغ ذروتها في ١٠ تشرين الأول/ أكتوبر. ثم امتدت الأحداث الى عشر مدن كبرى، منها مدينة وهران عاصمة الغرب الجزائري، وعنابة مركز الصناعات الثقيلة، ومستغانم وتيارت. وعلى الرغم من أن الأسرار الكاملة لهذه الأحداث لم تكشف بعد إلا أنها أدت الى انتهاكات لحقوق الانسان وخسائر في الأرواح بلغت ١٥٩ قتيلاً بحسب الاحصاءات الرسمية وأكثر من ٥٠٠ قتيل بحسب التقديرات غير الرسمية. ولكن كيف تعاملت كل من السلطة وحركة الدعوى الاسلامية مع الأحداث؟ لقد كانت العملية مسجلة بينها كل متخذ من الدين متكأً لشرعيته وذلك على النحو التالي:

أولاً: السلطة

حاولت السلطة توظيف الدين بعد أن فشلت كل الوسائل في تهدئة الأوضاع اعتماداً على مرونة الخطاب الديني. فالاسلام واحد والخطاب متعدد ومتباين، وبخاصة في الفترات التاريخية ذات الطبيعة المفصلية، محاولة التوفيق بين مشروعها الاجتماعي ذي الطبيعة الشعبوية، ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التي يعتبر الاسلام أحد مكوناتها الأساسية، الذي وظّف لتبرير عملية التنمية التي تقوم على الثلاثية المشهورة الثورة الصناعية، الثورة الزراعية، الثورة الثقافية؛ وذلك لمواجهة بعض الشرائح الاجتماعية ذات الأصول الطبقية التي تشربت من النمط الرأسمالي وخصوصاً في المناطق الحضرية التي ظلت طوال الفترة الكولونيالية

تتعرض لعملية «تثاقف مكثف» وفق المعاينة السوسيولوجية. وقد عمل النظام على تبرير عملية التنمية، التي تقوم على علاقات انتاجية تختلف والنمط الذي كان سائداً قبل عام ١٩٦٢، على أنها لا تتناقض وإرادة ترميم خصائص الشخصية الوطنية التي يعتبر الاسلام ولغة القرآن احدى ركائزها الأساسية. وأمام المواجهة التي حدثت بينها وبين الجماهير في تشرين الأول/ أكتوبر وفشل ايديولوجيا الشرعية التاريخية والتنموية لمواجهة الأحداث لم يجد النظام بدأ من العودة الى المخزون الشعبي للسيطرة على الأحداث من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الرسمية على النحو التالي:

أ ـ المسجد

حولت السلطة الخطب المسجدية ابتداء من ٧ تشرين الأول/ اكتوبر من الحديث عن «الساعة» الى حديث الساعة، مستغلة في ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية التاريخية مثل مسجد ابن باديس في قسنطينة وغيره حيث يتجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة كالعادة، من غير توجيه استدعاء ومن دون حاجة الى اعلان بالوسائل المختلفة. إنه التجمع التلقائي استجابة للوازع الديني، وقد عملت السلطة على استغلال هذه الفرصة، وركز الحديث المسجدي على قيم التضامن للتنديد بالأحداث معيداً أسبابها الى قلة الوازع الديني والضمير محذراً من الذين يخربون بيوتهم بأيديهم[٣]، داعياً الى تحكيم العقل والحكمة، وهما من ميزات المسلم الصالح للقضاء على «الفتنة» التي تهدد استقرار الأمة واصلاح أحوالها[٤]، محرّماً أحداث الشعب «كل مسلم على مسلم حرام دمه، وماله، وعرضه»[٥]، حاثاً على التجند للقضاء على الفتنة عملاً بقول الرسول «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان».

ب ـ المجلس الاسلامي الأعلى

وهو مؤسسة رسمية يترأسها الشيخ أحمد حماني، عضو سابق في جمعية العلماء المسلمين، أدلى بدلوه في الأحداث ببيان وعظي[٦]، داعياً الشعب الجزائري الى التوقف لكي لا يثير اشمئزاز العالم بالانقياد الى المشاغبة والتخريب والضلال «والمحافظة على الدولة» لكي يعود الى العدم واسلامه يدعوه الى حماية وطنه وثورته ووحدته عملاً بقول الله تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا...﴾[٧] وقوله ﴿... ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين﴾[٨].

---

(٣) جريدة الشعب (الجزائر)، ٦/١٠/١٩٨٨.
(٤) الشعب، ٨/١٠/١٩٨٨.
(٥) الشعب، ١٠/١٠/١٩٨٨.
(٦) المجاهد الأسبوعي، ١٤/١٠/١٩٨٨.
(٧) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.
(٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

«فالقوة والدولة من الله»، فإن دعيت الى غير ما دعاك الله فاعلم أنك مخدوع واعلم أن داعيك خادع فاحذره «فامتثل للأوامر لأن شأن المسلم الطاعة والالتزام»، واحذر المساس برموز الدولة لأنه فساد في الدين، وفساد في الدنيا وخراب، والله يقول ﴿... الله لا يحب المفسدين﴾[9].

ج ـ مفتشو الشؤون الدينية المركزيون

وبعد ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر، وهي فترة النضال من أجل الديمقراطية والدفاع عن حقوق الانسان، عملت السلطة على توظيف فئة أخرى تتجاوب وطبيعة المرحلة، وهي فئة المفتشين المركزيين للشؤون الدينية الذين أصدروا البيان التالي نصه في ٣١ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨، تحت عنوان «واجب المسلمين عدم التخلف عن العمل الصالح لاصلاح شأن المواطنين، والاستفتاء نوع من أنواع الشورى الاسلامية».

ومما جاء في هذا البيان:

١ ـ يستنكرون بكل شدة ما وقع أثناء هذه الأحداث من تخريب وحرق ونهب الممتلكات العمومية والخاصة ـ ويتبرأون من الذين يتخذون الاسلام مطية لكسب زعامات مشبوهة لا تتورع عن ايجاد مبررات للتخريب والنهب والوقوف في ذلك الى جانب المفسدين[10]. والله لا يحب الفساد، كما ينوهون بعمل الذين قاموا باطفاء نار الفتنة[11] والحيلولة دون الشغب والعنف بأقوالهم وأفعالهم.

٢ ـ يندون بكل الذين كانوا وراء هذه الأحداث من العابثين بالقيم الصائدين في الماء العكر الذين زجوا بجماعات من الأطفال والشباب فاقدي الوعي والشعور في أتون الفتنة والفوضى التي لا تسلم عواقبها على مر العصور واختلاف المجتمعات من أرواح تزهق ودماء تسيل، اذ إن الفتنة كما ورد في القرآن أشد من القتل، وهي كما ورد عن النبي «الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها».

٣ ـ يحذّرون من كيد الماكرين من أذناب الشيوعية بالجزائر مهما كانت الأقنعة التي يلبسونها الذين ما اتيحت لهم الفرصة يوماً الا أقدموا على ايقاع العداوة بين أبناء الشعب الواحد واشاعة الشحناء في صفوفه ونشر الفساد بين أهله، هكذا فعلوا زمن الاستعمار وهكذا فعلوا منذ الاستقلال.

٤ ـ يهيبون بكل المواطنين أن يتسلحوا باليقظة والأخلاق الاسلامية التي تعصمهم من الوقوع في حبال الماكرين المندسين في كل قطاعات المجتمع وتنظيماته.

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٦٤.

(١٠) إشارة الى جماعة علي بلحاج.

(١١) إشارة الى جماعة الشيخ سحنون أحمد.

٥ ـ يستبشرون بالاصلاحات المقترحة الادارية[١٢] والسياسة[١٣] ويعتبرونها بعد الموافقة عليها فاتحة خير على الأمة ومفتاح الممارسة الديمقراطية، ويرون في الاستفتاء القادم[١٤] نوعاً من الشورى الواردة في القرآن والسنّة يتعيّن على كل مسلم أن لا يتأخر عنها.

٦ ـ يدعون جماعة المسلمين الى نبذ الخلافات والى رفض الوقوف على صعيد واحد مع أعداء الشعب الذين يدعون الى الامتناع عن التصويت[١٥] بصورة أو أخرى، ولا يريدون له الا تشتيت الصف وفساد الرأي والتنكر لأصوله العربية الاسلامية.

٧ ـ يعلنون أن ما لم يقدر على الاتيان به الحزب الواحد في حل مشاكل المجتمع لا يمكن أن تأتي به أحزاب متعددة ما دامت تغلب على النفوس الأنانية وحب الذات وترجيح المصلحة الخاصة على المصلحة العامة. هذا عن السلطة.

د ـ موقف حركة الدعوة الاسلامية

لقد لعبت هذه الحركة دوراً فعالاً في الأحداث لا من ناحية تفجيرها ولكن من ناحية ركوبها ومحاولة توجيهها «الوجهة الاسلامية» بحسب تعبير رموز هذه الحركة، لكن استراتجيتها تعددت بتعدد التيارات المشكلة لها مما يدفع بنا الى التركيز على اتجاهين رئيسين هما «الاتجاه الاصلاحي» بزعامة الشيخ أحمد سحنون و «الاتجاه السلفي» بقيادة علي بلحاج[١٦].

هـ ـ الاتجاه الاصلاحي

اعتمدت هذه الجماعة في تعاملها مع انتفاضة تشرين الأول/ اكتوبر على البيانات السياسية وسيلة متخذة من مسجد دار الأرقم مقراً، رافضة المشاركة الفعلية في الأحداث شرعاً طارحة نفسها كبديل للسلطة تنهار حتماً وفق الاستراتيجية التالية:

١ ـ التكامل والتأييد

في البيان الأول الصادر في ١٠/١٠/١٩٨٨، أعلنت هذه الجماعة تأييدها الصريح للانتفاضة «واننا متضامنون مع الشعب في مطالبه المشروعة ونحن جزء منه ولا نتخلى عنه»، معتبرة من

---

(١٢) إشارة إلى مشروع تعديل الدستور الذي قدّم يوم ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر، ويتضمن تنظيماً جديداً للوظيفة التنفيذية.

(١٣) إشارة إلى الجانب الثاني من الاصلاحات السياسية التي أعلن عنها في ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر وتتضمن تحويل حزب جبهة التحرير إلى جبهة تشارك فيها مختلف الحساسيات السياسية.

(١٤) إشارة إلى إنتخابات ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر حول مشروع الدستور.

(١٥) إشارة الى حزب الطليعة الإشتراكي الذي دعا إلى الإمتناع عن التصويت في بيان صدر في: صوت الشعب، ٢٣/١٠/١٩٨٨.

(١٦) من عامة الشعب لا يتجاوز عمره ٣٢ سنة، درس على يد شيوخ جمعية العلماء من أمثال القاسمي وعبد اللطيف سلطاني، ولد في الواد في الجنوب الشرقي وكان يعمل استاذاً للغة العربية.

سقط في هذه الأحداث شهيداً الأمر الذي يعتبر تغيراً واضحاً في موقف هذا الاتجاه، اذا قارنّاه بموقفه من حركة بو علي عام ١٩٨٥، ثم بدأ التحرك طبقاً لمبدأ التكافل في الاسلام وفق الخطة التالية:

- عيادة الجرحى في منازلهم ومستشفياتهم.
- تقديم المساعدات المادية اليهم ومؤاساتهم معنوياً.
- زيارة ضحايا القمع الذين تم اطلاق سراحهم ومساعدتهم مادياً ومعنوياً.
- الاتصال بأسر القتلى واشعارهم بوجودهم الى جانبهم.

هذا في ما يخص تعامل هذا الاتجاه مع الجماهير الشعبية.

٢ ـ البديل:

في تعامله مع السلطة ركز على تحميلها مسؤولية الأحداث طارحاً نفسه كبديل حتمي لها، ويظهر هذا جلياً من خلال البيانين الأول والثالث الصادرين في ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر لمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني.

البيان الأول جاء غاضباً منددا بالسياسة غير الرشيدة التي فوتت على الأمة فرصتها التاريخية للانطلاقة الحضارية، سياسة أملاها التعصب الايديولوجي أحياناً، وأملاها الإرتجال والجزئية والرغبة الجامحة في السلطة أحياناً أخرى، محذراً من أن ساعة التغيير قد آذنت وارادة الشعب قد أزفت طارحاً مجموعة من المطالب المستعجلة شعوراً بالمسؤولية التي يفرضها الواجب الديني والاهتمام بمصالح الأمة في المعاش والمعاد وهي:

- انهاء حالة الأحكام العرفية المستمرة منذ الاستقلال بشكل مقنّع.

- اصدار العفو الشامل عن كل المعتقلين بسبب أرائهم بغضّ النظر عن الوسيلة التي استعملوها.

- توفير فرص العمل وتشغيل الطاقات المعطلة في الشعب، مع اعادة الاعتبار والقيمة للجهد والكفاءة والعلم، ومحاربة السبل غير المشروعة للرقي والثراء كالمحسوبية والرشوة والغش والتوثب والنفوذ و «الاقطاع الاداري».

- تطبيق قيم العدالة الاسلامية في توزيع ثروات البلاد على مختلف فئات الشعب.

- مكافأة العمل بحسب نوعه ومقداره ومشقته وآثاره العاجلة والآجلة وفق القواعد التالية:

أ ـ الرجل وبلاؤه ﴿... وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[١٧].

---

(١٧) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٩٥.

ب ـ من كل حسب طاقته ﴿لا يكلّف الله نفساً الا وسعها...﴾[18].

جـ ـ ولكل حسب عمله ﴿... إنما تجزون ما كنتم تعملون﴾[19].

د ـ ضمان حرية نشر الدعوة الاسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام والواعظ والمدرس، طالما كان توجيهه في حدود آداب الاسلام، واذا أخلّ بهذه الآداب يسند أمر تقويمه الى هيئة من أهل الحل والربط في الأمة لا الى مصالح خاصة.

لكن بعد تصاعد النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الانسان ابتداء من ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، ولمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني يومي ٢٧ و٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها قدّم هذا الاتجاه ما يمكن أن نطلق عليه البرنامج البديل الذي تناول تحليلاً مفصلاً للأسباب التي أدت الى انتفاضة تشرين الأول/ أكتوبر متصوراً سبل حلها على النحو التالي:

الأسباب:

يرى هذا الاتجاه أن أسباب الهزة التي عرفتها الجزائر ترجع الى ما يلي:

١ ـ إبعاد الاسلام بعد الاستقلال من أن يكون مصدر إلهام للذين تحملوا وزر صياغة معالم مستقبل الجزائر المسلمة، وترتّب على ذلك النتائج التالية:

أ ـ التغريب في الثقافة إذ إن ما انتشر من العناصر الثقافية الاستعمارية بعد الاستقلال لم يتأتَّ للاستعمار يوم كان يباشر العملية بنفسه.

ب ـ تهميش الطاقة الشعبية والعناصر المخلصة وقد أصبح مصير الشعب يقرر دون أن يكون له رأي أو مساهمة فعلية حرة في صنع حاضره والتخطيط لمستقبله. وهذا ما فوّت تلك الفرصة التاريخية على الشعب للانطلاقة الحضارية التي توافرت لها الشروط اللازمة من العنصر البشري الى الموارد المالية المعتبرة الى العقيدة الجامعة المحفزة.

ج ـ اتباع المنهج الاستبدادي في تسيير شؤون البلاد، وهو ما جعل النظام يحرم الوطن من كفاءات معتبرة، كما اضطرته هذه السياسة الى رفض أي صوت ناقد، بتجاهله أحياناً وبإسكاته بالقوة أحياناً أخرى.

د ـ إبعاد الاسلام عزل النظام عن الارادة الشعبية التي كان ينبغي أن يستمد منها الشرعية التي يمنحها الشعب عن الاختيار، لا المصادقة على ما يتقرر في غيابه، وعندما يفقد النظام الدعم الشعبي يلجأ الى البطش تارة والى الانتفاعيين تارة أخرى.

---

(١٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة التحريم،» الآية ٧.

هـ ـ سياسة الحزب الواحد أفضت بالبلاد الى الطريق المسدود، وهذا ما جسدته الانتفاضة الدامية.

وللخروج من هذه الأزمة يطرح هذا الاتجاه نفسه كبديل لحل هذه الأزمة وفق التصور الاسلامي، «فهذه الأزمة ليس لأي كان القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء والأكفاء ودون الرجوع الى عقيدة الأمة ودينها الذي يمثّل مفتاح شخصيتنا». وهذا يتطلب:

١ ـ الحكم: إن الاسلام دين ودولة وليس مجرد شعائر تعبدية، لذا يجب أن يحكم الشعب بما يحقق المقاصد العليا التي جاء بها الاسلام ويكون ذلك بما يلي:

أ ـ التطبيق الصادق لمبدأ الشورى في اختيار الحاكم وفي ادارة شؤون البلاد.

ب ـ أن يكون الحاكم نائباً عن الأمة في التنفيذ ويكون مسؤولاً أمام الله وأمام ممثلي الأمة من أهل الحل والربط.

أن يكون للشعب حق المراقبة المباشرة في اطار ضوابط، تحقيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا يتطلب اعادة صياغة الدستور والميثاق الوطني وفق مبادىء الاسلام.

٢ ـ التشريع: إن وظيفة المجلس التشريعي المنتخب تتلخص في وظيفتين أساسيتين هما: سن القوانين ومراقبتها، وذلك بممارسة الاجتهاد الجماعي، وهذا يقتضي أن يكون في المجلس هيئة تراقب القوانين لكي لا تتعارض ونصوص الشريعة أو روحها، وهذا يتطلب من المجلس أن يتقيد بالضوابط التالية:

ـ ليس من حقه أن يلغي حكماً مبنياً على نص شرعي صحيح في ثبوته ودلالته.

ـ ألا يصدر قانوناً يخالف مقاصد الشريعة أو نصوصها القطعية.

٣ ـ القضاء: يجب فصل القضاء ومنحه الاستقلالية ليتمكن رجل القضاء من ممارسة مهمته بكل حرية مع الشعور بالأمن على نفسه، على أن تكون القوانين التي يحكم بها منسجمة مع روح الأمة وعقيدتها، لذا يجب أن تطهّر المنظومة القضائية من كل رواسب القضاء الاستعماري لتصبح نابعة من واقع هذا الشعب المسلم، وهذا يقتضي أن يعنى في تكوين رجل القضاء بالجانب الشرعي.

٤ ـ الإعلام: لكي يقوم بوظيفته يجب التأكيد على الجوانب التالية:

ـ تحصينه من كل مادة اعلامية تثقيفية تستهدف طمس معالم شخصية الأمة، أو تكوين الأنماط الاستهلاكية الغربية، وهو ما جعل مظاهر الاغتراب الثقافي تكثر في المجتمع.

ـ تمكينه من أداء الرسالة الاعلامية بكل حرية في اطار الضوابط الشرعية.

ـ اعتبار رسالة الإعلام مكملة لرسالة مختلف الأجهزة التي تربي وتعلّم وتثقف، لذا

يجب أن تراعى حالة الشعب في كل مادة تثقيفية تبث عن طريق أجهزة الاعلام.

- وهذا يستلزم تشكيل هيئة متخصصة لرعاية الآداب العامة في البرامج.

٥ - التربية: يؤكد في صياغة المنظومة التربوية على ما يلي:

- اللغة العربية لتصبح أداة للتفكير والتعبير.
- غرس القيم الأخلاقية الاسلامية في نفوس النشء مع التركيز والعناية بقيمة الحرية وضبطها، والعدالة، والشورى، والايثار، والشجاعة، والصدق، والشعائر التعبدية.
- رفع مستوى التحصيل العلمي، لتحرير الأمة من التبعية العلمية والتقانية للبلدان الغربية.
- وضع حد لسياسة الاختلاط، بخاصة بعدما ظهرت نواحيها الوخيمة على المستوى التربوي والأخلاقي والعلمي، ويرى فيها جريمة ترتكبها هذه السياسة في حق الجيل، إذ تجعله ممزقاً في شخصيته بما تعلّمه نظرياً وما تفرضه عليه علمياً.
- إعداد المعلمين إعداداً متكاملاً علمياً وأخلاقياً وتربوياً.

٦ - الثقافة: مراجعة السياسة الثقافية لتصبح منسجمة مع ثوابت الأمة وأصالتها الاسلامية.

٧ - الأسرة: أهم عامل في صيانتها هو حسن الإعداد والتربية بالنسبة الى كل من الرجل والمرأة، على أساس القواعد التالية:

- يجب أن ينص القانون على حق المرأة في التفرغ للمهمة الأساسية التي تفرضها عليها فطرتها، كما يجب على المجتمع أن يعتبر عملها التربوي عملاً اجتماعياً تكافأ عليه مادياً وأدبياً:

- على الرغم من كون قانون الأسرة خطوة ايجابية لكن ينبغي بتر ما لم يكن محمياً بالأحكام الشرعية المتعلقة بحماية النسل والعرض والأسرة.

٨ - الحريات السياسية: يجب أن تقوم على القواعد التالية:

- ضمان الحريات العامة لكل المواطنين مع مراعاة مقدسات الأمة.
- ضمان حرية الدعوة ونشر تعاليم الإسلام وإصلاح المجتمع بكل وسائل النشر، مع توفير الحصانة للأمة والدعاة، والمحاسبة على فعل أو قول لا يحرمه الشرع.
- توفير حرية النقد والرأي لكل من يتولى الاشراف على مصلحة عامة دون التعرض لحياته الخاصة في حدود الآداب الشرعية.
- حرية الاجتماع والتنظيم بما يتيح الفرصة لكل أبناء الأمة، والشعور بواجب حماية الحرية التي يتمتعون بها.

٩ - الاقتصاد: يجب أن ينظّم وفق الضوابط الشرعية التالية:

- فتح السبل الشرعية للكسب الحلال في التجارة والصناعة والزراعة.

ـ تشجيع الاستثمار الاقتصادي في القطاعات التي تسد حاجات الأمة وتوافر مناصب الشغل.

ـ إعادة ثقة المواطن في الدولة ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته.

ـ إعادة النظر في توزيع الأراضي الزراعية ومنحها لمن يخدمها، كما يجب اعادة الأراضي المأخوذة من أهلها الشرعيين في اطار الثورة الزراعية.

١٠ ـ السياسة الخارجية: يجب أن تقوم على الثوابت التالية:

ـ أن تخضع لمبادىء الاسلام وأخلاقه وتراعي دوائر الانتماء فيكون تعاملنا مع العالم على أساس العدل مع الناس.

ـ أن تتبنى قضايا العالم الاسلامي العادلة، وتنشر الثقافة الاسلامية خارج الوطن.

هذا هو البرنامج البديل الذي تقدم به الاتجاه الاصلاحي في حركة الدعوة الاسلامية منذ بداية تأسيسه عام ١٩٦٣ ليخرج لأول مرة في اطار المعارضة المتقطعة لنهج السلطة طارحاً نفسه بديلاً لها.

ولكن الرياح تجري بما لا تشتهي السفن، إذ خرج المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني بقرارات تؤكد تمسّكه بالسلطة في ظل نظام الحزب الواحد. لتتطور الأحداث، ابتداء من ٥ شباط/ فبراير تاريخ الإعلان عن مشروع الدستور بديلاً لدستور عام ١٩٧٦ الذي تمّت المصادقة عليه في ٢٣ شباط/ فبراير معلناً عهداً جديداً، يقوم على أساس الدستور «القانون» بدل الدستور «المشروع»، وعلى نظام التعددية بدل نظام الحزب الواحد، فكان لحركة الدعوة الاسلامية موقف، سنتعرض له لاحقاً.

ثانياً: موقف الاتجاه السلفي من انتفاضة تشرين الأول/ أكتوبر

يطلق هذا الاتجاه على نفسه هذا الاسم طبقاً لتعريف راشد الغنوشي[٢٠]، من أبرز رموز الامام علي بلحاج. حاول هذا الاتجاه ركوب الأحداث ابتداء من ٧ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٨ وتوجيهها الوجهة الاسلامية باعتبارها ثورة اسلامية قام بها «عصاة» من عامة المسلمين داعياً الى المشاركة الفعلية في الأحداث ابتداءً من ٩ تشرين الأول/ أكتوبر مما جعله يدخل في جدل فقهي مع رموز الاتجاه الاصلاحي بزعامة الشيخ سحنون معيداً بذلك الى الأذهان اختلاف رموز الدعوة حول حركة بو علي عام ١٩٨٥ ويرى هذا الاتجاه من بين رؤاه «انها ثورة على المظالم وغياب العدل والانصاف بين الناس وتحطيم لرموز الطاغوت»»، ودعوة لتطبيق شرع الله الشيء الذي جعله يدخل طرفاً ابتداء من ٩ تشرين الأول/ اكتوبر بحجة عدم وجود

(٢٠) راشد الغنوشي، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ١٣ ـ ١٤.

نص في كتاب الله يحرم ذلك (فكل قضية ما لم يكن نص يحرمها فهي تدخل في المصالح المرسلة يقوم بها المسلمون ويعمل بها[21])، مدللاً على وجوب المشاركة بقوله تعالى: ﴿إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله. . .﴾[22].

وفي هذه الحالة اقتتل الشعب مع الحكومة فبغت هذه الأخيرة فلا بد من قتالها، وعملاً برأي الغزالي الذي يذهب الى وجوب القتال على المسلم في ثلاث حالات هي: الفتنة وتأمين الدعوة والحفاظ على الدم والمال، ووفق رأي عبدالله العزام الذي جاء في كتابه الرسالة الخالدة والذي يؤكد وجوب القتال لنصرة المظلوم، فرداً وجماعة. ولم يتوقف هذا الاتجاه في تبرير موقفه، بل ذهب الى توظيف مواقف السلف الصالح من أمثال أبو بكر الصديق، والامام ابن تيمية في موقفه من غزو التتار لدمشق، ومواقف رجال الاصلاح في الجزائر، مثل مشاركة عبد الحميد بن باديس في التظاهرة التي نظمت عام ١٩٣٤ ودعوته الى القيام بحركة احتجاج على المضايقات التي تعرّض لها التعليم الحر من قبل الادارة الفرنسية عام ١٩٣٨.

أما هدفه من هذه المشاركة على شكل مسيرة فهو المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية وليس ازالة نظام الحكم. ومما يتميز به موقف الاتجاه غياب البرنامج البديل على الرغم من محاولة تبنّيه البرنامج الذي طرحته جماعة الاصلاح.

ثالثاً: موقف حركة الدعوة الاسلامية من دستور عام ١٩٨٩

تمّت المصادقة على الدستور (القانون) لعام ١٩٨٩ بنسبة ٧٣,٤٣ بالمائة من مجموع الناخبين «نعم» ليصبح بديلاً لـ «الدستور المشروع» الذي تمت المصادقة عليه عام ١٩٧٦، فكان لحركة الدعوة الاسلامية موقف ظهر من خلال البيان الذي أصدرته لأول مرة باسم «التيار الاسلامي» والذي أمضاه كل من أحمد سحنون ومحفوظ نحناح ومكي عبادة، وكان دعوة صريحة للتصويت بـ «نعم» شريطة اضافة النقاط التالية:

١ ـ الاسلام هو المصدر الاساسي والوحيد للتشريع.

٢ ـ ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية.

٣ ـ استلهام قانون الأسرة من الشريعة الاسلامية ومقاصدها.

لكن هذه الوحدة التي ظهرت من خلال توقيع ثلاثة عناصر من رموز حركة الدعوة الاسلامية، سرعان ما انهارت باعلان الشيخ سحنون في بيان له بتاريخ ١٩ شباط/ فبراير ١٩٨٩ عدم مسؤوليته عما جاء في البيان «عنواناً ومضموناً» ليعبّر عن موقف اتجاهه في بيان بتاريخ سابق عن الأول، ١٥ شباط/ فبراير ١٩٨٩ على النحو التالي:

---

(٢١) علي بلحاج في خطبة الجمعة، مسجد السنّة، باب الواد، ١٩٨٨/١٠/١٤.

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

أ ـ ليس بين مواد هذا الدستور الانسجام والتكامل، بحيث لا يبرم عهداً ثم ينقضه.

ب ـ ما زال الاسلام لا يحتل المقام اللائق في الدستور، اذ لم يُنصّ فيه على أن الاسلام مصدر التشريعات.

ج ـ الحريات الأساسية التي يمنحها الدستور غير مقيدة بالمبادىء الاسلامية.

د ـ المجلس الاسلامي الأعلى غير واضح الاختصاص والوظيفة، إذ ينبغي أن يراقب جميع «أنشطة» سياسة الدولة، باعتبار الاسلام منهاج حياة كامل.

هـ ـ آثار الترجمة والتغريب والتلفيق بادية في محتوى الدستور ومواده.

إن هذا الدستور، لا شك، تطور ايجابي، ولكنه يبقى قاصراً ما دام لم يرتفع الى مستوى آمال الجماهير التواقة الى حياة في ظل الاسلام شرعاً ومنهاجاً.

أما محفوظ نحناح فقد أصدر بياناً[٢٣] في ٢٢ شباط/ فبراير ١٩٨٩ هذا نصه: الجزائر بلد الاسلام والجهاد أكدت ذلك ثوراتنا المتعددة، وبعد الاستقلال وقع اهمال لأهم مقومات هذه الأمة، وهذه الأيام عرض على الشعب الجزائري مشروع التعديل الدستوري الذي ضم في بنوده ايجابيات لا تخفى على ذوي الألباب، ومع هذا فإن التيار الاسلامي يقترح ما يلي:

١ ـ القرآن هو المصدر الوحيد للدستور.

٢ ـ الحريات الأساسية لا تنضبط الا بمقومات هذه الأمة.

٣ ـ ان الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينهما من التربية الاسلامية ومقاصدها.

٤ ـ يجب تحديد مهام المجلس الاسلامي الأعلى لدى الرئاسة.

هذا، وإن التيار الاسلامي لم يقل شيئاً حول الاستفتاء لأنه يعتقد أن هذا موقف الشعب الذي بلغ من الوعي والادراك ما يخوله حرية تقرير مصيره بنفسه. والفرق واضح بين موقف الشيخ سحنون ومحفوظ نحناح، وبخاصة في ما يتعلق بالنقطة الأولى والرابعة بالنسبة الى كل منهما.

واعلنوا فيما بعد أنهم كوّنوا في ١٨ شباط/ فبراير في مسجد السنة بباب الواد بعد تجمّع مجموعة من الأئمة تمثل مختلف مناطق البلاد عن تشكيل جبهة اسلامية للخلاص الوطني[٢٤].

رابعاً: حقيقة تطور الحركة الاسلامية

السؤال المطروح هو كيف تطورت هذه الحركة التي تظهر كأنها موحدة حيناً، ومنقسمة

---

(٢٣) جريدة أضواء (٢٣ شباط/ فبراير ١٩٨٩).

(٢٤) *Algérie actualité*, 23/2-1/3 1989.

بعدد رموزها، أحياناً أخرى؟ وكيف انطلقت من المعارضة لمشروع سلطة قائمة الى بديل لسلطة متحولة؟ حقيقة الإجابة عن شطري هذا السؤال، يمكن أن تكون كامنة في طبيعة الحركة الوطنية قبل عام ١٩٥٤ بصفة عامة، وفي طبيعة تركيبة جمعية العلماء المسلمين قبل حلّها سنة ١٩٥٦ بصفة أخص، ولضيق المقام سنركز على تطورها ابتداء من عام ١٩٦٢.

بدأ نشاط هذه الجماعات في الشهور الأولى من الاستقلال فردياً، اعتماداً على الزعامات القديمة لجمعية العلماء أمثال الشيخ البشير الابراهيمي. ففي ١٦ آب/ اغسطس ١٩٦٢ وجهت «لجنة الثقافة الاسلامية» نداء الى المكتب السياسي طالبة الاهتمام باللغة العربية والاسلام. وفي ٢١ من الشهر نفسه وجه «علماء الاسلام واللغة العربية» نداء الى الشعب الجزائري رداً على مطالب فدرالية جبهة التحرير في فرنسا بتأسيس دولة لائكية علمانية لكن هذا النشاط الفردي سرعان ما اتخذ شكلاً منظماً بتأسيس جمعية القيم برئاسة الشيخ الهاشمي التيجاني ومعاضدة الشيخ عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون والشيخ مصباح... الخ.

هذه الجمعية التي تمكنت بعد فترة قصيرة من فرض نفسها على الساحة السياسية من خلال الأنشطة التي أصبحت تمارسها في مساجد العاصمة متخذة من «نادي الترقي» ـ مهد تأسيس جمعية العلماء ـ مقراً لها، الى جانب اصدار مجلة شهرية باسم «التهذيب الاسلامي». وابتداء من عام ١٩٦٤ بدأت تدخل في صراع منظّم مع السلطة الناشئة التي كان يتزعمها أحمد بن بلة، هذا الصراع الذي نتج عن محاولة هذا الأخير تهميش الاتجاه الاسلامي دون الابتعاد عن ثلاثية إبن باديس الشهيرة الاسلام ديني، والعربية لغتي، والجزائر وطني، موظفة ـ أي السلطة ـ المؤسسة الدينية لتبرير مشروعها الاجتماعي الذي يقوم على أسس مغايرة لتلك التي كانت قائمة قبل عام ١٩٦٢. وتبلور هذا المشروع في ميثاق طرابلس وبدأ يتخذ شكله النهائي في ميثاق الجزائر الذي صادق عليه المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني عام ١٩٦٤، مما حمل الشيخ البشير الابراهيمي على التنديد بهذا المشروع في ١٦ نيسان/ ابريل من السنة نفسها[٢٥]، منتقداً اعتماد السلطة في رسم سياستها وتوجيهاتها على «المذاهب المستوردة» لا على أساس العروبة والاسلام، الأمر الذي أصبح ينذر بقيام حرب أهلية، بحسب قوله، هذا بالرغم من محاولتها التوفيق بين الاسلام والاشتراكية اعتماداً على استراتيجية «النفي ـ التأكيد»، وبخاصة عندما يتعلق الأمر باشكالية الصراع الطبقي، مبرزة خاصية العدالة في الاسلام للحصول على ضمانة رجال الدين، وتبريراتهم للسياسة المتبعة في محاولة التوفيق بين الرغبة الكامنة للمجتمع في اعتماد الاسلام كموجه لعملية التنمية، وبين «العلمانية» التي ينادي بها تطبيقاً الاطار التكنوقراطي المشرف على عملية التنمية.

هذا التحالف الغريب بين الاسلام والمشروع الاجتماعي للسلطة الذي يقوم على «الاشتراكية» نهجاً، كان هدف جمعية القيم منذ تأسيسها ـ بالمحاضرات والتجمعات الدينية،

---

(٢٥) François Burgat, «L'Algérie: De la laïcité islamique à l'islamisme,» *Maghreb-Machrek*, no. 121 (juillet-septembre 1988), p. 44.

وبخاصة المقالات التي كانت تنشر في مجلة «التهذيب الاسلامي» التي كانت اللسان المعبر لتصورها للبديل الاسلامي في الجزائر، مركّزة على إبراز معالم هذا البديل على دراسة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على وجه الخصوص، التي كانت ولا تزال تواجه المجتمع الجزائري من وجهة نظر العقيدة الاسلامية، كما جاء في العنوان الفرعي للمجلة(٢٦). وعرفت جمعية القيم أول صدام لها مع السلطة عام ١٩٦٤ أدى الى عزل رئيسها الشيخ الهاشمي التيجاني من منصبه الرسمي كأمين عام لجامعة الجزائر. وبعد فترة من المناوشات منعت من مزاولة نشاطها في عهد الرئيس بومدين في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٤، بعد اتخاذها موقفاً من قضية محاكمات الاخوان المسلمين في مصر، لتدخل بذلك حركة الدعوة الاسلامية مرحلة السرية.

خامساً: حركة الدعوة والجامعة

بعد ثلاث سنوات من الممارسة السرية اعتماداً على العمل المسجدي، ظهرت الحركة بقوة خلال الموسم الجامعي ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ عندما بادرت مجموعة من الطلبة بتشجيع من مالك بن نبي بتأسيس مسجد الطلبة في جامعة الجزائر، الأمر الذي اعتبر بداية تحوّل في طبيعة هذه الحركة بتمركزها داخل الجامعة واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطلابي بصفة عامة والمفرنس بصفة أخصّ، فتحوّل الصراع حيناً الى مساجلة، وبصفة مركزة بينها وبين اليسار، وتأجل الصراع مع السلطة الى سنوات لاحقة.

وأصبحت كليات العلوم الدقيقة وكلية الطب، بصفة خاصة، تشكّل مخزوناً لتجنيد العنصر المثقف ذي التكوين العلمي، العارف لقيم الغرب الى جانب القيم الاسلامية. هذا العنصر لم يكن طرفاً فحسب، ولكن قائد الحركة وموجهها. أما كليات العلوم الانسانية فكانت ميدان اليسار بلا منازع. وهذه المفارقة في الواقع الجزائري لها أكثر من دلالة سوسيولوجية.

التفّت الجماعة في هذه المرحلة حول مالك بن نبي بعد استقالته من منصبه في وزارة التعليم العالي ليتفرغ لشؤون الدعوة، مما أفرز واقعاً جديداً نشأ عن التطور الجديد للعمل، اعتماداً «على فكر ووعي جديدين لا يقدر عليهما الا الشباب المثقف» بحسب تعبير أدبيات الحركة، وعلى نقد التجربة السابقة الممتدة ما بين الأعوام ١٩٦٤ ـ ١٩٦٩، التي عجزت عن مواجهة اليسار «في شكله المطلق».

وبهذا أضحى خطاب مالك بن نبي الخطاب الوحيد المؤثّر في الأوساط الجامعية، مركّزاً على ابراز الذاتية الاسلامية والشعور بها في مواجهة الذاتية الغربية التي سيطرت على الوسط الجامعي، من خلال ملتقى الفكر الاسلامي الذي عقد أول مرة في ثانوية عمارة رشيد بابن عكنون في ١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٩. وعقب سلسلة من هذه الملتقيات شعرت السلطة

(٢٦) التهذيب الإسلامي، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٦٥).

أنها معنية بالأمر بعدما تبينت خطورة هذه الملتقيات، ووضعت يدها عليها بحجة التطوير والتحسين. الى جانب ذلك ركز هذا الاتجاه «القديم الجديد» على اقامة المعارض الاسلامية وبيع الكتب والمجلات الاسلامية، والورشات العلمية التي أصبح ينظمها الطلبة كل سنة لمناسبة العطلة الصيفية، الى جانب انشاء مجلة مسجد الطلبة، مما أدى الى تبلور فكر جديد يمكن أن نطلق عليه «تيار الجزأرة الاسلامي». وهنا وجدت السلطة كذلك نفسها معنية، فأصدرت مجلة «الأصالة» عام ١٩٧١ بهدف الدفاع عن ثلاثية السلطة الثورة الصناعية، الثورة الثقافية، الثورة الزراعية، التي كانت عرضة لهجوم مكثف من جانب هذا التيار، ولكن هدف هذه المجلة كان مزدوجاً.

أ ـ محاولة ترضية حركة الدعوة الاسلامية التي تنامت بسرعة.

ب ـ استخدامها كوسيلة لتبرير الثلاثية المذكورة من وجهة النظر الاسلامية من خلال ابراز تصورها ـ أي السلطة ـ لإشكالية «الأصالة»، مختصرة في اعطاء لغة القرآن مكانتها، واحياء قيم العدالة والمساواة في الاسلام.

ولكن هذه السياسة لم تزد حركة الدعوة الاسلامية الا قوة متخذة من صدور قانون الثورة الزراعية(٢٧) ميداناً لصراع يتراوح بين التأييد المشروط والمعارضة المطلقة، الأمر الذي أدى الى تبلور اتجاهين متعارضين:

الأول: هو الاتجاه المتشدد بزعامة أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني، ويذهب الى القول «إن الصلاة على أرض مؤممة محرمة شرعاً».

الثاني: يرى في الثورة الزراعية تطبيقاً لمبدأ العدالة في الاسلام معيباً عليها محتواها الشيوعي، فجاءت معارضته مذهبية (Dogmatique) وليست مبدئية. ولكن هذا التيار بقي محصوراً في الأوساط الجامعية، ومن أبرز رموزه رشيد بن عيسى حالياً، تاركاً الساحة الى الأول وبخاصة أثناء مناقشة قانون الأسرة عام ١٩٧٥ ليبرز أكثر أثناء مناقشة ميثاق عام ١٩٧٦، وقد أصدر فيه الفتوى التالية:

أ ـ إن هذا الميثاق قد أكثر من ذكر الاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها مما يفهم منه أنه إنما جاء بالاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها ليحل بها محل الاسلام وعقيدته وأخلاقه، فالمسلم ليس له عقيدة وأخلاق غير ما جاء به الاسلام.

ب ـ إننا مسلمون، ولنا في ديننا الاسلام ونظامه ما يكفينا ويغنينا عن غيره، وهو كامل في تشريعه شامل لمتطلبات الحياة الكريمة والشريفة، لهذا لا يجوز ـ في أي حال من الأحوال ـ أن نبدله بغيره من التشريعات سواء كان ذلك في باب الاقتصاد أو غيره، مهما كان هذا الغير، ذلك لأن الله تعالى قال في القرآن الكريم: ﴿... اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

---

(٢٧) صدر قانون الثورة الزراعية في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧١.

نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً...﴾[28] وقال: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾[29]. فلا يجوز للمسلم ـ إن كان صادقاً في اسلامه ـ أن يبدّل شريعة الله التي اختارها لعباده ـ المؤمنين به ـ والحال بها أن فيها ما يكفي للمسلمين ويسد حاجاتهم بتشريعها المحكم وقوانينها العادلة التي أعطت كل ذي حق حقه من غير ظلم ولا اجحاف بأي أحد، ولا يليق بنا كمسلمين أن نتهم ديننا أو نرميه بالنقصان أو أنه غير صالح لزمننا هذا، أو أن نظام الاسلام عاجز عن حلّ مشاكل هذا العصر.

ج ـ إن الاشتراكية معروفة لمن درسها في كتبها وعرف مبادئها التي وضعها الأولون والآخرون اذ هي المرحلة الأولى للشيوعية، كما صرّح بهذا رئيس الحكومة السوفياتية عهد توليه الرئاسة، زعيمها خروتشوف أمام الوفد البرلماني المصري الذي زار موسكو عام ١٩٦٠ برئاسة أنور السادات رئيس الحكومة المصرية آنذاك. فإذا رضينا بالاشتراكية الآن، فإننا سننتقل الى الشيوعية فيما بعد ما في هذا شك. لهذا نقول بكل صراحة ودون التواء إن الاسلام بعقيدته وأخلاقه وتشريعه ومبادئه وأهدافه لا يتلاءم مع الاشتراكية في عقيدتها وأخلاقها وتشريعها ومبادئها وأهدافها، فبينهما المنافاة التامة في كل الأهداف، ومن ادعى أن الاسلام والاشتراكية هما في التشريع سواء قابلناه بابقاء الاسلام والاستغناء به عن الاشتراكية طالما انهما سيان، ومن قال انتخذ الاشتراكية كمنهج قلنا له: وماذا أبقيت للاسلام؟ وهل الاسلام غير منهج للحياة، ومن جعل الله له منهجاً فلا يسوّغ له أن يتخذ من عنده أو من غيره منهجاً. قال الله تعالى: ﴿وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله...﴾[30] ومن العار أن يرمى الاسلام بالتأخر ونقصان تنظيمه في الشؤون الاقتصادية أو غيرها، ومن نظامه اقتبست بعض الدول الاوروبية ما رأته صالحاً لمجتمعها. والاسلام يخالف الاشتراكية في حالات شتى منها:

١ ـ إن الاسلام أوصى بالارث بين الأقارب وذوي الارحام، والاشتراكية تبطله بتشريعها المخالف لنص القرآن، وفي هذه المخالفة تعطيل وإبطال لآية الفرائض وهي قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين...﴾[31].

٢ ـ ان الاسلام أحكم رباط الأسرة برباطه الروحي والاخلاقي في دائرة العقل الصافي، أما الاشتراكية فقد حلّت ذلك الربط المتين وجعلت الأسرة مفككة الأواصر فلا رباط بين أفرادها ولا رحمة في وسط العائلة، فتمردت الزوجة على زوجها، والزوج على زوجته وعصت البنت أباها وأمها، وشق الولد عصا الطاعة، الى آخر ما هو معروف. وبهذا تشتتت الأسر وخربت البيوت والمنازل، وامتلأت أماكن اللهو وما لا يليق بالمجتمعات بالمنحرفين

---

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣.
(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.
(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٣.
(٣١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١.

والمنحرفات، وتقلّص في ظل ذلك الاحترام المتبادل الذي كان يسود أفراد الأسرة المسلمة.

٣ ـ إن الاسلام يقر ويعترف بالملكية الخاصة، والاشتراكية تنتزعها من أصحابها ـ بالقوة ـ أو تحددها بمقدار معين كما تشاء، وفي هذا تعطيل للمواهب العقلية وتجميد للفكر الانساني، وقتل للشعور بالكرامة الانسانية، كما في هذا أخذ المال من مالكه الشرعي دون رضاه، وهذا غصب لا يجوز فعله في الاسلام.

٤ ـ ان الاسلام أوجب على المسلمين اخراج زكاة أموالهم، فتؤخذ من أغنيائهم وتُرَدّ على فقرائهم كما أوصى الرسول (ص) صاحبه معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن والياً وقاضياً. وعلى هذه الخطة سار خلفاء المسلمين، فانهم كانوا حريصين على ما يغني المسلمين لا على ما يفقرهم، كما قال الرسول (ص) لسعد ابن أبي وقاص «إنك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم... يتكففون على الناس». حتى أنهم في بعض الأوقات لا يجدون فقيراً يدفعون له الزكاة كما ذكر هذا يحيى بن سعد، قال: بعثني عمر بن عبدالعزيز على صدقات افريقية فاقتضيتها وطلبت فقراء نعطيها لهم فلم نجد بها فقيراً ولم نجد من يأخذ هذا مني، فقد أغنى عمر بن عبدالعزيز الناس. فاشتريت بها رقّاً فاعتقتهم وولاؤهم للمسلمين. أما الاشتراكية فإنها تنتزع الأرض والنخيل وغيرهما من أصحابها فإذا لم يبين للفلاح أرضه أو نخيله أو غيرهما فلا زكاة عليه. والزكاة من الأسباب التي تنشر الرحمة والتعاطف والاخوّة بين أبناء الشعب الواحد. بل ان ابطال الزكاة ضياع حق الفقراء والمساكين، كما في ذلك إبطال لقاعدة عظيمة من قواعد الاسلام. وفي الزكاة توزيع للثروة بين الفقراء والأغنياء لا تكديسها في صناديق معينة وحرمان أهلها منها، وهي حق للفقراء على الأغنياء من الله.

٥ ـ إن الاشتراكية تزهّد الناس بالدين بإبعادها عناصره الصالحة في المجتمع لتحلّ محلها عناصر ساذجة في تفكيرها خاملة في حياتها ترضى بما يقدم اليها، لا تعرف من الاسلام الا اسمه، وبهذا تتمكن من حد نشاط دعاته، وتعطيل قواعده الواحدة بعد الأخرى، فلا صلاة ولا زكاة ولا صيام ولا حج وبخاصة في أوساط الشباب الذين افسدت عقيدتهم وأخلاقهم بمبادئها المنافية للفطرة.

٦ ـ إن الاسلام أعطى الفرد حرية الرأي والتفكير والقول والتعبير، يقول الكلمة التي يراها نافعة ومفيدة، يقولها وهو في مأمن ولو كان أمام أعظم شخصية في الدولة كالخليفة أو الأمير، مثلاً، من غير أن يخشى أذى أو ضرراً يصيبه في بدنه أو ماله. أما الاشتراكية، فإنها تحجز على الانسان ذاته وتحول بينه وبين هذا الحق الطبيعي للانسان، فلا يفكر ولا يعبّر الا في ما تراه هي، كما جاء في المشروع المذكور قوله «حرية التفكير والرأي والتعبير شرط أن لا تستخدم للنيل من مكاسب الاشتراكية»... الخ.

أي مكاسب هذه التي يعنيها المشروع؟ إن المكاسب هي مكاسب الشعب كله لا مكاسب طائفة معينة، وقد حصل عليها بواسطة ثورته المسلحة التحريرية لا بغيرها.

سادساً: تمركز حركة الدعوة في الأوساط الشعبية

لكن هذه الفتوى، جاءت في فترة عنفوان التجربة البومدينية، وترسُّخ شخصيته الكاريزماتية، الأمر الذي دفع حركة الدعوة الى التركيز على العمل المسجدي أكثر، وبخاصة مساجد العاصمة غير الرسمية. وبعد وفاة بومدين في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨، بدأت تنتشر ظاهرة «الدروس الخاصة»، وهي عبارة عن دروس وعظية ذات طابع سياسي تتم في حلقات هدفها التوعية السياسية من منظور اسلامي تحضيراً للمواطن وتهيئته على كيفية العيش في مجتمع يقوم على أساس تطبيق مبادىء الشريعة الاسلامية، مركزة في ذلك على تحليل الوضع الاجتماعي في مستوياته الثلاثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، مبرزة معالم الحل الاسلامي للمشاكل التي يعاني منها المجتمع.

الى جانب هذه الدروس، أدت انتصارات الثورة الايرانية الى افراز شعور بضرورة توحيد حركة الدعوة الاسلامية، فكان ملتقى «العاشور» سنة ١٩٧٩ الذي ضمّ الاتجاهات التالية[٣٢].

١ ـ الاتجاه السلفي وهو ما اسميناه الاتجاه الاصلاحي.
٢ ـ الاتجاه الاخواني.
٣ ـ جماعة التبليغ.
٤ ـ جماعة الطليعة.
٥ ـ الاتجاه الصوفي.

وانطلاقاً من هذا الملتقى، خرجت الدعوة من أسوار الجامعة لتلقى في الأوساط الشعبية التي كانت فيها (غائبة ـ حاضرة) أبداً، وازدادت قاعدتها اتساعاً ابتداء من عام ١٩٨٠ نتيجة سياسة «الانفتاح والمراجعة» التي تبنتها السلطة الجديدة بقيادة السيد الشاذلي بن جديد. هذه السياسة التي كانت تحتاج الى تصفية الاتجاهات التي كانت تساند سابقتها أعطت فرصة لحركة الدعوة أن تنمو على حساب اليسار، ولكنها كانت تتوق الى أكثر من الصراع مع هذا الأخير. هذا ما تجسد في حوادث السنين المتوالية، ففي ١٩ آذار/ مارس ١٩٨٦ قامت بعض الجماعات المنتمية الى حركة الدعوة الاسلامية بتحطيم محلات بيع الخمور في مدينة الواد في الجنوب الجزائري، تبعتها موجة عنف في ٢٨ آذار/ مارس احتجاجاً على اعتقال أحد زعماء الحركة في مدينة الأغواط[٣٣]، مما أدى الى مقتل أحد أعضائها، أعقبه اعتصام في أحد مساجد المدينة واصدار بيان الى الشعب الجزائري يدعو الى اعلان الجهاد ضد النظام «الملحد».

---

(٣٢) هذا بحسب شهادة منظم التجمع دودي محمد الحاج. أنظر: قانون الثورة الزراعية الصادر في ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧١.

(٣٣) هو استاذ العلوم علي سايح.

ولكن سرعان ما انتقلت الأحداث الى الجزائر العاصمة، رمز السلطة السياسي، حيث شهدت الأحياء الجامعية في منطقة ابن عكنون عام ١٩٨٢ صدامات بين اليسار وحركة الدعوة. ولم تجد السلطة بدأ من التدخل لانهاء الحوادث، واعقبت موجة الاعتقالات البوليسية، واغلاق المعاهد وبعض مساجد الأحياء الجامعية الأمر الذي اعتبرته حركة الدعوة الاسلامية سابقة خطيرة ترتكب ضد الاسلام في الجزائر، فكانت الواجهة بعد دعوتها الى صلاة جماهيرية في بهو الجامعة المركزية في ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها، قدمت خلالها عريضة الى السلطة لتكون قاعدة «التعاون» بينها، تتكون من أربع عشرة نقطة متضمنة تحليلاً للأحداث على أنها مناورة مدبرة من جانب الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والعنصرية والبعثية[٣٤]، الغرض منها توسيط الدولة عن طريق استخدام أجهزتها... لضرب الاسلام. ونظراً لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطيبة في الأمة أصبح ضرورة شريطة العودة الصادقة الى الاسلام، وهذا يتطلب النظر في السلبيات التالية:

١ ـ وجود عناصر في مختلف أجهزة الدولة معادية لديننا متورطة في خدمة عدونا.

٢ ـ تعيين النساء والمشبوهين في سلك القضاء والشرطة.

٣ ـ تعطيل حكم الله الذي كان نتيجة حتمية للغزو الاستعماري. فلا بد من اقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله.

٤ ـ حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه في الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه.

٥ ـ عدم توجيه التنمية الاقتصادية وجهة اسلامية رشيدة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق الحلال من زراعة وصناعة وتجارة وتسوية الناس في فرص الاستفادة من خيرات البلاد دون تمييز.

٦ ـ تفكيك الأسرة والعمل على إحلالها وإرهاقها بالمعيشة الصعبة، كانت سياسة مارستها فرنسا وبقيت تمارس حتى اليوم، إضافة إلى محاولة وضعها على غير الشرعية الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة.

٧ ـ الاختلاط المفروض في المؤسسات التربوية والادارية والعمالية انعكست نتائجه السيئة على المردود التربوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي وصار مؤشراً على سرعة الانحلال الخلقي والحضاري.

٨ ـ الرشوة والفساد الممارسان في المؤسسات التربوية من الجامعة والادارة وغيرها، مرض بيروقراطي لاأخلاقي خطير لا يسلم مجتمع الا اذا تخلص منه.

---

(٣٤) نلاحظ أن هذا استمرار لخطاب جمعية القيم (١٩٦٥). أنظر: الهاشمي التيجاني، «مقومات شخصياتنا،» التهذيب الإسلامي، العدد ٥ (حزيران/ يونيو ـ تموز/ يوليو ١٩٦٥).

٩ ـ تسوية مفهوم الثقافة وحصره في المهرجانات الماجنة اللاأخلاقية عرقل النظام التربوي وحال دون توصّله الى ابراز المواهب والنبوغ والكفاءات العليا التي تفتقر اليها البلاد للتخلص من التبعية الثقافية المفروضة.

١٠ ـ إبعاد التربية الاسلامية وتفريغ الثقافة من المضمون الاسلامي زادا في تعميق الهوة واستقراريتها.

١١ ـ الحملة الاعلامية المسعورة للإعلام الأجنبي والوطني لإبعاد الدولة عن الدعوة والصحوة التي تهدد مصالح الدوائر الاستعمارية في بلادنا.

١٢ ـ اطلاق سراح الذين اعتقلوا دفاعاً عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم.

١٣ ـ فتح المساجد التي اغلقت في الأحياء الجامعية والثانويات والتكميليات والمؤسسات العمالية.

١٤ ـ معاقبة كل من يتعدى على كرامة الأمة وعقيدتها أو شرعيتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الاسلامية.

ولكن هذه الدعوة الى التعاون ذهبت الى عكس ما كانت تهدف اليه، فتحولت رغبة التعاون الى مواجهة مع النظام وانقسام داخل الدعوة الاسلامية. فالمعارضون[٣٥] يرون أن مطالبة السلطة بالرجوع الى الاسلام والحكم بشريعة القرآن لم يحن وقتها، وذلك للأسباب التالية:

أ ـ أسلوب المواجهة المباشر مع السلطة غير مجدٍ ومضر بحركة الدعوة الاسلامية لأنه لم يشتد عودها بعد.

ب ـ الحركة ليس لها من الامكانات المادية ما يمكّنها من مواجهة العدو الملحد[٣٦].

ج ـ التسرع قد يؤدي الى ضياع الحركة الاسلامية. وانطلاقاً من هذا يجب العمل على تكوين الشباب، وشرح وتعميق مبادىء الحل الاسلامي لدى الجماهير، والتركيز على تجنيد الشباب وتكوينه وتربيته على الطاعة لينفذ ما يؤتمر به باسم الله.

أما في ما يخص موقف السلطة، فقد كان هجومي على ما أسماهم شريف مساعدية عملاء الامبريالية (والذين يستعملون الدين كمطية لزرع البلبلة والشك حول مكاسب الجماهير، والمس بكرامة الأفراد) هم بالضرورة عملاء للامبريالية التي تحاول الماءنا بواسطة صراعات هامشية مستغلين التناقضات التي يعرفها المجتمع الجزائري.

بعد هذا قُدّم ٢٩ من الذين تورطوا في احداث بن عكنون الى المحاكمة، التي اعقبتها

---

(٣٥) Burgat, «L'Algérie: De la laïcité islamique à l'islamisme,» p. 52.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٢.

عملية اعتقالات شملت رموز حركة الدعوة الاسلامية، من بينهم احمد سحنون[٣٧] وعبد اللطيف سلطاني[٣٨] وعباسي مدني[٣٩] وخمسة أساتذة من باب الزوار، وخمسة أساتذة من الطب وعشرة أساتذة من جامعة الجزائر الأمر الذي زاد في حدة الصراع بين أنصار حركة الدعوة الاسلامية والنظام، وانتقاله من حرب البيانات الى العنف المسلح. ففي ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢ فتح أحد أعضاء حركة الدعوة النار على نقطة مراقبة، مما أدى الى تكثيف الحملة البوليسية ضدها وكشف النقاب عن حركة مسلحة يتزعمها أحد المجاهدين القدماء مما حفز السلطة على تغيير موقفها بشكل حادّ. وظهر هذا في المواجهة المفتوحة والعلانية ابتداء من ٢٩ نيسان/ ابريل ١٩٨٥، تاريخ الاعلان عن حركة بو علي التي كانت استجابة شرطية لموقع هذا الأخير دفعه الى تكوين منظمة مسلحة بقيادته العسكرية وزعامة الامام عبد القادر شبوطي، هدفها اقامة حاكمية الله على الأرض وفق برنامج سياسي يتكون من ثلاثة عناصر أ ـ تحريم الزنا، ب ـ إقفال محلات الخمور ومنعها، ج ـ منع الاختلاط. ولكن السلطات الأمنية استطاعت، القضاء على هذه الحركة بعد سبعة عشر شهراً من المواجهة المسلحة، في ٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧ وانقسام حركة الدعوة في موقفها من الحركة الى اتجاهين:

الأول، الاتجاه الاصلاحي: ذهب الى القول بعدم شرعية الخروج على الحاكم، ونفي صفة الشهادة عمن يموت في مثل هذه المعارك.

الثاني، الاتجاه السلفي: ساند الحركة شرعاً بحكم أنها «حركة انتفاضة ثورية اسلامية»، ولكنه انتقدها نهجاً وتنظيماً لتأجّل المواجهة بين السلطة وحركة الدعوة الاسلامية مدة ٢١ شهراً، لتظهر هذه الأخيرة بكل اتجاهاتها على مسرح الأحداث في ٥ تشرين الأول/ اكتوبر، هذه الاتجاهات التي يمكن ارجاع حقيقتها الى سببين رئيسيين هما:

ـ طبيعة تركيبة جمعية العلماء قبل سنة ١٩٥٦.

ـ اختلاف الأسس المرجعية التي لم تساهم فيها حركة الدعوة الاسلامية الا بالقسط القليل، والتي تتنوع بتنوع طبيعة التكوين والانتماء الاجتماعي لمناضلي حركة الدعوة، الأمر الذي انعكس سلباً على وحدتها وتفرّعها الى عدة اتجاهات مختلفة أهمها:

١ ـ **الاتجاه الاصلاحي**: بحكم كون جل رموزه من القيادات البارزة في جمعية العلماء سابقاً وارتباطهم تاريخياً بجمعية القيم من أمثال عبد اللطيف سلطاني، والشيخ مصباح، والشيخ أحمد سحنون.

---

(٣٧) العضو الإداري في جمعية العلماء المسلمين وعضو جمعية القيم سابقاً، والواعظ في دار الأرقم حالياً.

(٣٨) أمين مال جمعية العلماء المسلمين، مدير مركزها، وعضو جمعية القيم سابقاً، توفي سنة ١٩٨٤.

(٣٩) مناضل حزب الشعب، عضو المنظمة السرّية (O.S.)، زميل الشهيد العربي بن مهيدي، أحد الذين حرّروا بيان أول تشرين الثاني/ نوفمبر، سُجن في نهاية الشهر الأول من ثورة ١٩٥٤، يعمل الآن استاذاً في جامعة الجزائر، معهد علم النفس.

٢ ـ اتجاه الجزأرة الاسلامي: يمثله اتباع مالك بن نبي، ويعمل هذا الاتجاه على اعطاء البديل الاسلامي صبغة جزائرية متخذاً من الجامعة مركزاً والبار هدفاً، أبرز رموزه الشيخ بن بريكة، والسيد بن عيسى.

٣ ـ الاتجاه الاخواني: نما في الجزائر بعد الاستقلال برجوع تلاميذ الشيخ الفضيل الورتلاني، ممثل جمعية العلماء في القاهرة سابقاً، ويعتمد هذا الاتجاه الفكر الاخواني في طبيعته القطبية حيث الجسم والروح المجوموية مرجع.

٤ ـ الاتجاه السلفي: نما هذا الاتجاه في الجزائر بعد عام ١٩٧٨، أي بعد انتشار ظاهرة الدروس الخاصة، وتبلور عام ١٩٨٠ نتيجة النشاط المسجدي الذي كان يقوم به علي بلحاج وجماعته في مساجد القبة وباب الواد.

هذه هي أهم الاتجاهات القائمة على الساحة السياسية حالياً والتي كانت تحاول تقريب رؤياها بتأسيس رابطة الدعوة الاسلامية في أول أيار/ مايو ١٩٨٩.

الفصل السادس والعشرون

الهوية الدينية وعلاقتها بالهويات الأخرى بين الفلسطينيين في إسرائيل

محمود ميعاري(*)

مقدمة

كان من نتائج حرب عام ١٩٤٨ قيام اسرائيل على الجزء الأكبر من مساحة فلسطين وتفريغ هذا الجزء من حوالى $\frac{٥}{٦}$ سكانه العرب. وبلغ عدد الفلسطينيين الذين بقوا في اسرائيل ١٦٠,٠٠٠ نسمة (١٣,٦ بالمائة من مجموع سكان اسرائيل) في نهاية عام ١٩٤٩، وبلغ عددهم حوالى ٦٦٥,٠٠٠ نسمة (١٥,٥ بالمائة من مجموع السكان) عام ١٩٨٧، منهم ٧٧ بالمائة مسلمون و١٣ بالمائة مسيحيون و ١٠ بالمائة دروز(١). لقد عرف هؤلاء الفلسطينيون بأسماء عديدة أهمها «عرب عام ١٩٤٨» و «عرب اسرائيل» و «عرب الداخل».

سأتناول في هذا البحث موضوع الهوية الجماعية (Collective Identity) لدى الفلسطينيين في اسرائيل. أما مصطلح الهوية الذي استخدمه هنا فهو مرادف لمصطلح «هوية الذات» (Self Identity) كما استخدمه ميلر (Miller). أي أن هوية شخص ما هي كيف يرى ذلك الشخص نفسه(٢). والهوية الجماعية للشخص تعني في هذا البحث مدى شعوره بالانتماء الى جماعات متعددة كالقبيلة والطائفة الدينية والدولة.

إضافة الى الطائفة الدينية والحمولة (القبيلة) والمنطقة الجغرافية، ينتمي الفلسطينيون

(*) دائرة علم الاجتماع والانسان ـ جامعة بيرزيت ـ الضفة الغربية.

(١) العدد الإجمالي للفلسطينيين في اسرائيل لا يشمل بالطبع سكان القدس العربية (حوالى ١٣٠٠٠٠ نسمة سنة ١٩٨٧) الذين ضمتهم اسرائيل اليها بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. أنظر:

Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel*, no. 39(1988), p. 38.

(٢) D. R. Miller, «The Study of Social Relationships: Situation, Identity and Social Interaction,» in: Sigmund Koch, ed., *Psychology: A Study of Science* (New York: McGraw Hill, 1971), vol. 5, p. 673.

في اسرائيل، موضوعياً، الى ثلاث دوائر هي الأمة العربية، والشعب الفلسطيني، واسرائيل. في حين أن الانتماء الى الدائرتين الأولى والثانية يرجع الى التاريخ المشترك واللغة والثقافة وربما الطموحات السياسية المشتركة، وأن «انتماءهم» الى اسرائيل يرجع الى كونهم، قانونياً، مواطنين اسرائيليين ويحملون الجنسية الاسرائيلية. من هنا، فإن هوية الفلسطيني في اسرائيل تتكون من عدة هويات فرعية أهمها:

- الهوية الدينية: شعور الانتماء الى الطائفة الدينية.
- الهوية الحمائلية أو القبلية: شعور الانتماء الى الحمولة أو القبيلة.
- الهوية المحلية: شعور الانتماء الى المدينة أو القرية التي يعيش فيها.
- الهوية المدنية أو القانونية: شعور المواطنة في اسرائيل.
- الهوية الوطنية: شعور الانتماء الى الشعب الفلسطيني.
- الهوية القومية أو الثقافية: شعور الانتماء الى الأمة العربية أو الوطن العربي.

وبما أن هوية أي شخص أو جماعة قد تتغير من فترة الى أخرى، فإن هوية الفلسطينيين في اسرائيل لم تبقَ ثابتة منذ عام ١٩٤٨ وإنما تطورت عبر مراحل محددة. أولى هذه المراحل بدأت بعد «النكبة»، حينما عزل الفلسطينيون الذين بقوا في اسرائيل عن الوطن العربي بشكل عام وعن باقي شعبهم الفلسطيني بشكل خاص، وأصبحوا أقلية ضعيفة دون قيادة قطرية وذات معنويات محطمة. من ناحية أخرى، شددت السلطات الاسرائيلية سيطرتها على هؤلاء الفلسطينيين باعتبارهم «أقلية معادية». فقد فرضت عليهم حكماً عسكرياً قاسياً وعززت بينهم الانقسامات الداخلية بحسب الدين والحمولة والمنطقة الجغرافية(٣). ونجم عن ذلك أن تعززت بينهم الهويات التقليدية، الدينية والعائلية والمحلية، وركدت هويتهم الوطنية الفلسطينية. وليس غريباً في مثل هذه الظروف أن يتقبل الفلسطينيون في اسرائيل واقعهم الجديد وأن يعرّفوا أنفسهم بأنهم «عرب اسرائيليون»(٤).

بعد حرب حزيران عام ١٩٦٧ واحتلال اسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة انتهت عزلة الفلسطينيين في اسرائيل. فقد اتصلوا وتفاعلوا مع اخوانهم في المناطق المحتلة. وبفضل ذلك تعمقت بينهم الهوية العربية، التي كانت سائدة بين الفلسطينيين بعامة، وانتعشت تدريجياً بينهم الهوية الوطنية الفلسطينية.

---

(٣) لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Ian Steven Lustick, *Arabs in the Jewish State: A Study in the Effective Control of a Minority Population* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1980), pp. 82-149.

(٤) محمود ميعاري، «تطور الهوية السياسية للفلسطينيين في اسرائيل،» مجلة العلوم الإجتماعية (جامعة الكويت)، السنة ١٤، العدد ١ (ربيع ١٩٨٦)، ص ٢١٦ ـ ٢١٧. أنظر أيضاً:

Khalil Nakhleh, «Cultural Determinants of Palestinian Collective Identity: The Case of the Arabs in Israel,» *New Outlook*, vol. 18, no. 7 (October-November 1975), pp. 35-36.

أما التطور الأكبر في هوية الفلسطينيين في إسرائيل فقد حدث بعد حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، وبخاصة منذ أواسط السبعينات. في هذه الفترة اتسع الاعتراف الدولي بمنظمة التحرير الفلسطينية، وشددت السلطات الاسرائيلية قبضتها الحديدية ضد الفلسطينيين في المناطق المحتلة، وكررت اعتداءاتها الهمجية على المخيمات الفلسطينية في لبنان، وارتكب «الأخوة» العرب من جانبهم مجازر عديدة ضد الفلسطينيين كان ابشعها مجازر صبرا وشاتيلا عام ١٩٨٢. وعجزت الأنظمة العربية عن ايقاف مثل هذه الاعتداءات والمجازر. ونتج عن ذلك، وعن تطورات اخرى لا مجال هنا لتفصيلها، أن تعززت الهوية الوطنية الفلسطينية بين العرب في اسرائيل وضعفت، بالمقابل، الهوية الاسرائيلية. وهكذا أصبح الفلسطينيون في اسرائيل يرون أنفسهم في الدرجة الأولى فلسطينيين أو عرباً فلسطينيين[٥].

مما تقدم يتضح أن الهوية الوطنية الفلسطينية للعرب الذين بقوا في اسرائيل قد ركدت بعد «نكبة» عام ١٩٤٨، وانتعشت بعد حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، وتعززت منذ حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣. والسؤال الذي يطرح نفسه، على ضوء اندلاع الانتفاضة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة وما رافق ذلك من ممارسات قمع اسرائيلية ضد سكان هذه المناطق[٦]، هو: هل تبدأ هوية العرب في اسرائيل مرحلة جديدة مع الانتفاضة؟ بكلمات أخرى، هل أحدثت الانتفاضة تغيرات في هذه الهوية؟

يتناول البحث الذي بين أيدينا موضوع الهوية الجماعية للفلسطينيين في اسرائيل وتوضح الهويات الفرعية الرئيسية التي تشكل هذه الهوية، وتغير بعض هذه الهويات خلال الانتفاضة، وأخيراً يُحلل العلاقات الداخلية بين الهويات الفرعية مع تركيز على الهوية الدينية وعلاقتها بالهويات الأخرى.

أولاً: أسلوب الدراسة

يعتمد هذا البحث على نتائج بحث ميداني أجري في صيف عام ١٩٨٨ على عينة ممثلة لطلاب السنة الأخيرة في المدارس الثانوية العربية في اسرائيل.

---

(٥) ميعاري، المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٥. أنظر أيضاً:

Sammy Smooha, *The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel*, Monograph Series on the Middle East; no. 2 (Haifa: University of Haifa, Institute of Middle East Studies, 1984).

(٦) بخصوص تفاصيل عن ممارسات القمع الاسرائيلية في المناطق المحتلة، أنظر:

Mahbub Al-Haq, *Law in the Service of Man: Punishing a Nation* (Ramalla: [n. pb.], 1988), and Facts Information Committee, *Toward a State of Independence* (Jerusalem: The Committee, 1988).

١ ـ الفرضيات

في هذه الدراسة سأحاول التحقق من الفرضيتين الآتيتين:

الأولى: خلال الانتفاضة تعززت بين العرب في اسرائيل الهويتان الفلسطينية والعربية باعتبارهما هويتين مشتركتين مع الأهل في الضفة والقطاع. ومقابل ذلك تقهقرت الهوية الاسرائيلية أمام ممارسات القمع الاسرائيلية هناك، وتراجعت الهويات التقليدية، الدينية والحمائلية والمحلية، باعتبارها عوامل تجزئة بين الفلسطينيين.

الثانية: كلما قويت الهوية الدينية للفلسطيني في إسرائيل، ضعفت هويته الوطنية، وقويت بالتالي هويته الاسرائيلية. أي أن شعور الانتماء الى الطائفة الدينية في مجتمع متعدد الأديان ويخضع للسيطرة الأجنبية قد يضعف شعور الانتماء الى الوطن المشترك، مما قد يؤدي الى تعزيز الولاء لنظام الحكم القائم. إن تشجيع اسرائيل للانقسامات الدينية بين الفلسطينيين، مسلمين ومسيحيين ودروزاً، يدعم هذه الفرضية.

٢ ـ قياس المتغيرات

المتغيرات الرئيسية في هذه الدراسة هي الهوية الجماعية (أو الهويات الفرعية المكونة لها) وتغيّر هذه الهوية (أو الهويات) خلال الانتفاضة.

الهوية الجماعية تم قياسها بواسطة الاسئلة المقفلة الآتية:

١ ـ الى أي درجة تشعر بالانتماء الى ديانتك؟

٢ ـ الى أي درجة تشعر بالانتماء الى حمولتك (أو قبيلتك)؟

٣ ـ الى أي درجة تشعر بالانتماء الى مدينتك أو قريتك؟

٤ ـ الى أي درجة تشعر أنك اسرائيلي؟

٥ ـ الى أي درجة تشعر انك فلسطيني؟

٦ ـ الى أي درجة تشعر انك عربي؟

عن كل سؤال من هذه الأسئلة طُلب من المبحوثين اختيار اجابة واحدة من خمس اجابات مدرجة كالآتي: كثيراً جداً، كثيراً، بدرجة متوسطة، قليلاً، وقليلاً جداً.

أما تغير الهويات خلال الانتفاضة فقد تم قياسه ذاتياً بواسطة الأسئلة المقفلة الآتية:

أ ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم بالانتماء الى ديانتك قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

ب ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم بالانتماء الى حمولتك قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

ج ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم بالانتهاء الى مدينتك أو قريتك قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

د ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم كاسرائيلي قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

هـ ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم كفلسطيني قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

و ـ هل تعتقد أن شعورك اليوم كعربي قد زاد، بقي كما كان، أو قلّ بالمقارنة مع شعورك قبل الانتفاضة؟

وطُلب من المبحوثين بالنسبة الى كل سؤال، اختيار احدى الاجابات الثلاث: زاد، بقي كما كان، أو قلّ.

وهكذا، يتم قياس تغير الهويات قياساً موضوعياً بسبب عدم توافر بيانات ملائمة (بيانات على الأسئلة نفسها ومن العينة نفسها أو عينة مشابهة) قبيل الانتفاضة.

٣ ـ العينة:

تم جمع البيانات على عينة تتكون من ٣١٣ طالباً في الصف الثاني عشر، أي في السنة الأخيرة للمرحلة الثانوية، يدرسون في ١٠ مدارس ثانوية عربية في اسرائيل. وفي كل مدرسة تم توزيع الاستمارات على شعبة واحدة من الصف الثاني عشر.

قبل تحديد المدارس تم اختيار عينة تجمعات سكانية. اختيرت ٨ قرى عشوائية من مجموع القرى التي يبلغ تعداد الواحدة منها ٥٠٠٠ شخص فأكثر. إضافة الى القرى شملت عينة التجمعات مدينتين، الناصرة وهي مدينة عربية، وحيفا وهي مدينة مختلطة (أي يسكنها يهود وعرب). في كل مدينة وقرية تم اختيار مدرسة ثانوية واحدة، وفي كل مدرسة تم جمع البيانات، كما ذكرنا، على شعبة واحدة للصف الثاني عشر.

على الرغم من أن العينة تمثل قطاعاً سكانياً فريداً ـ طلاب مدارس ثانوية ـ فإننا نعتقد أن نتائج هذه العينة لا تختلف كثيراً عن النتائج التي يمكن التوصل اليها على عينة اكثر تمثيلاً للفلسطينيين في اسرائيل. هنالك أساس للافتراض أن هؤلاء الطلاب، الذين ينتمون الى طبقات اجتماعية وتجمعات سكانية مختلفة، يحملون مواقف واتجاهات شبيهة لتلك السائدة في عائلاتهم.

ثانياً: النتائج

١ ـ ترتيب الهويات بحسب قوتها

تشير النتائج الى أن أقوى الهويات هي الهوية العربية والهوية الفلسطينية، تليها الهويات

التقليدية (المحلية والدينية والحمائلية)، وفي أسفل السلّم تقع الهوية الاسرائيلية. هذا يعني أن العرب في اسرائيل يشعرون أولاً بالانتماء الى الأمة العربية والشعب الفلسطيني، وبعد ذلك، فحسب، يشعرون بالانتماء الى دياناتهم (الاسلام أو المسيحية). أما شعور الانتماء الى دولة اسرائيل (أو المواطنة فيها) فهو ضعيف جداً (انظر الجدول رقم (١)).

جدول رقم (١)

ترتيب هويات الشباب الفلسطيني في اسرائيل من الأقوى الى الأضعف، عام ١٩٨٨
(نسب المبحوثين الذين يشعرون «كثيراً جداً» أو «كثيراً»)

	النسبة المئوية
يشعر أنه عربي	٨٥
يشعر انه فلسطيني	٨٣
يشعر أنه ينتمي الى مدينته أو قريته	٧٤
يشعر انه ينتمي الى ديانته	٧٠
يشعر انه ينتمي الى حمولته	٦٣
يشعر انه اسرائيلي	٧

يبدو أن الهوية الجماعية للشاب العربي في اسرائيل ترتبط بالجنس والدين. بالنسبة الى الجنس، يبدو أن الهويات التقليدية (الدينية والحمائلية والمحلية) هي أقوى بين الاناث، وأن الهوية الفلسطينية اقوى قليلاً بين الذكور. وقد يرجع هذا الاختلاف الى كون الاناث أكثر محافظة من الذكور.

أما بالنسبة الى الدين، فتشير النتائج الى أن الهويات التقليدية، ومن ضمنها الهوية الدينية، وكذلك الهوية الوطنية، هي أقوى بين العرب المسلمين منها بين العرب المسيحيين. من ناحية أخرى، لا يختلف المسلمون والمسيحيون في شعورهم القوي بالانتماء الى الأمة العربية وفي شعورهم بالاغتراب عن الدولة التي يعيشون فيها. كذلك، في حين أن الهويتين القومية والوطنية هما المسيطرتان بين المسلمين والمسيحيين، فإن البيانات القليلة التي جمعناها تشير الى أن الهوية الدينية هي المسيطرة بين الدروز، وأن الهويتين القومية والوطنية ضعيفتان جداً بينهم (انظر الجدول رقم (٢)). قد تشير هذه النتيجة، ولو جزئياً، الى فعالية السياسة الاسرائيلية الرامية الى سلخ الدروز عن الشعب العربي الفلسطيني. لقد تمثل ذلك أيضاً بفرض السلطات قانون التجنيد الاجباري في الجيش الاسرائيلي على الدروز ومشاركة الجنود الدروز، مع الأسف، في أعمال القمع الاسرائيلية في المناطق المحتلة.

جدول رقم (٢)
الهوية الجماعية للشباب الفلسطيني في اسرائيل
حسب الجنس والدين(*) عام ١٩٨٨
(النسب المئوية للمبحوثين الذين اجابوا
انهم يشعرون «كثيراً جداً» أو «كثيراً»)

	الجنس		الديـن		
	ذكور	اناث	مسلم	مسيحي	درزي
يشعر بالانتهاء الى ديانته	٦٢	٧٩	٧٦	٤١	٦٧
يشعر بالانتهاء الى حمولته	٥٣	٧٢	٦٦	٤٦	٤٦
يشعر بالانتهاء الى مدينته أو قريته	٦٨	٧٨	٧٧	٦٥	٣٦
يشعر انه اسرائيلي	٦	٧	٦	٦	١٨
يشعر انه فلسطيني	٨٣	٧٢	٨٩	٦٨	٨
يشعر أنه عربي	٨٢	٨٧	٨٧	٨٩	٣٣
المجموع (نسب مئوية)	٥٠	٥٠	٨٣	١٣	٤
العدد	١٤٨	١٤٩	٢٥٥	٤٠	١٣

(*) يجب التحفظ من إمكانية تعميم النتائج المتعلقة بالدروز بسبب قلة تمثيلهم في العينة.

٢ ـ تغيّر الهوية خلال الانتفاضة

كما توقعنا، فإن الجدول رقم (٣) يوضح أن الهوية الفلسطينية قد تعززت خلال الانتفاضة عند الأغلبية الساحقة من المبحوثين (٨٣ بالمائة)، وذلك بحسب تقارير المبحوثين أنفسهم. كذلك الحال بالنسبة الى الهوية العربية، ولكن بدرجة أقلّ، إذ ذكر ٥٢ بالمائة من المبحوثين أن شعورهم العربي قد زاد خلال الانتفاضة. من ناحية أخرى، وكما توقعنا أيضاً، ضعفت الهوية الاسرائيلية عند أغلب المبحوثين (٧١ بالمائة).

بالنسبة إلى الهويات التقليدية، وعلى عكس توقعاتنا، فإنها لم تضعف بين العرب في اسرائيل خلال الانتفاضة. يبدو أن هذه الهويات، وخصوصاً الهوية الحمائلية والهوية الدينية، لم تتأثر كثيراً بالانتفاضة، فقد ذكر ٦٧ بالمائة من المبحوثين ان انتماءهم الحمائلي لم يتغير وكذلك ٥٧ بالمائة ذكروا ان انتماءهم الديني لم يتغير.

أما تعزّز الهوية الفلسطينية بين العرب في اسرائيل، مسلمين ومسيحيين، وعدم تغير

جدول رقم (٣)

تغيّر هويات الشباب الفلسطيني في اسرائيل خلال الانتفاضة، عام ١٩٨٨

(نسب مئوية)

	شعورك بالانتماء الى ديانتك	شعورك بالانتماء الى حمولتك	شعورك بالانتماء الى مدينتك أو قريتك	شعورك انك اسرائيلي	شعورك انك فلسطيني	شعورك انك عربي
زاد	٣٥	٢٥	٤٨	٣	٨٣	٥٢
بقي كما كان	٥٧	٦٧	٤٨	٢٦	١٥	٤٤
قلّ	٨	٨	٤	٧١	٢	٤
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
العدد	٢٩١	٢٩٥	٢٩١	٢٩٩	٣٠٠	٣٠١

الهوية الدينية عند الجزء الأكبر منهم، فقد يعودا الى أن الانتفاضة في الضفة الغربية وقطاع غزة هي انتفاضة وطنية يشارك فيها العرب المسلمون والعرب المسيحيون على حد سواء.

٣ ـ العلاقات بين الهويات المختلفة

بهدف تحليل العلاقات بين الهويات المختلفة، أوجدنا مُعَامِل الارتباط (Pearson Correlation Coefficient) بين كل هويتين من الهويات المذكورة (انظر الجدول رقم (٤)).

إن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا الجدول هي ما يلي:

١ ـ ترتبط الهوية الدينية طردياً مع الهويتين الحمائلية والمحلية. هذا يعني أن المبحوثين الذين يشعرون بالانتماء الى دياناتهم يشعرون، بشكل عام، بالانتماء الى حمائلهم والى مدنهم أو قراهم. هذه العلاقة متوقعة باعتبار الهويات الثلاث هويات تقليدية.

٢ ـ ترتبط الهوية الفلسطينية طردياً مع الهوية العربية وعكسياً مع الهوية الاسرائيلية. أي أن المبحوثين الذين يشعرون بالانتماء الى الشعب الفلسطيني يشعرون، بشكل عام، بالانتماء الى الأمة العربية ولا يشعرون بالانتماء الى اسرائيل. وتشير هذه النتيجة الى توافق الهوية الفلسطينية مع الهوية العربية وتصارعها مع الهوية الاسرائيلية.

٣ ـ على عكس فرضيتنا، لا ترتبط الهويات التقليدية، ومن ضمنها الهوية الدينية، مع

جدول رقم (٤)

العلاقات الداخلية بين الهويات المختلفة لعينة من طلاب المدارس الثانوية العربية في اسرائيل عام ١٩٨٨(*)

	دينية	حمائلية	محلية	اسرائيلية	فلسطينية	عربية
هوية دينية	١,٠٠					
هوية حمائلية	(**)٠,٥٤	١,٠٠				
هوية محلية	(**)٠,٣٦	(**)٠,٥٢	١,٠٠			
هوية اسرائيلية	٠,٠٠	٠,٠٤	٠,٠٥-	١,٠٠		
هوية فلسطينية	٠,٠٤	٠,٠٤	٠,١٦	(**)٠,٣٧-	١,٠٠	
هوية عربية	٠,٠١	٠,١٢	(**)٠,١٩	٠,٠٢-	(**)٠,٣٦	١,٠٠

(*) يحتوي الجدول على مُعَامِلات ارتباط بيرسون. قيمة مُعَامِل الارتباط بين متغيرين تتراوح بين +١ و-١، الأولى تمثل ارتباطاً طردياً تاماً، والثانية تمثل ارتباطاً عكسياً تاماً. أما قيمة الصفر فتمثل انعدام الارتباط بين المتغيرين. عادة تأخذ قيمة مُعَامِل الارتباط شكل كسر مئوي.

(**) العلاقة ذات دلالة احصائية على مستوى ٠,٠٠٢ (2-Tailed Significance). بشكل عام، هذا يعني أن احتمال أن تكون العلاقة صدفة هو ٠,٠٠٢.

الهويتين الفلسطينية والاسرائيلية. هذا يعني أن المبحوثين الذين يشعرون بالانتماء الى الجماعات التقليدية قد يشعرون، وقد لا يشعرون، بالانتماء الى الشعب الفلسطيني والى اسرائيل.

النتيجتان الأولى والثانية تتفقان مع نتائج بحث سابق كان المؤلف قد أجراه عام ١٩٧٦ على عينة ممثلة لخريجي الجامعات العرب في اسرائيل. أما النتيجة الثالثة، والتي تنص على عدم وجود علاقة بين الهويات التقليدية وبين الهويتين الفلسطينية والاسرائيلية، فلا تتفق مع نتيجة توصّل اليها البحث المذكور. لقد اثبت البحث المشار اليه أن الهويات التقليدية، وخصوصاً الهوية الدينية والهوية الحمائلية، ترتبط طردياً مع الهوية الاسرائيلية وعكسياً مع الهوية الفلسطينية (أنظر الجدول رقم (٥))(٧). وهكذا في حين أن الهويات التقليدية، ومن ضمنها الهوية الدينية، قد تعارضت مع الهوية الوطنية الفلسطينية بين العرب في اسرائيل في السبعينات، فإنها لا تتعارض معها اليوم.

---

(٧) أنظر: Mahmoud Mi'ari, «Traditionalism and Political Identity of Arabs in Israel,» *Journal of Asian and African Studies*, vol. 22, nos. 1-2 (1987).

جدول رقم (٥)

العلاقات الداخلية بين الهويات المختلفة

لعينة من خريجي الجامعات العرب، عام ١٩٧٦(*)

	دينية	حمائلية	محلية	اسرائيلية	فلسطينية	عربية
هوية دينية	١,٠٠					
هوية حمائلية	٠,٧٣	١,٠٠				
هوية محلية	٠,٤٧	٠,٥٧	١,٠٠			
هوية اسرائيلية	٠,٦٩	٠,٦٤	٠,٣٨	١,٠٠		
هوية فلسطينية	٠,٣١-	٠,٣٣-	٠,١١-	٠,٤٧-	١,٠٠	
هوية عربية	٠,١٥	٠,٠٨-	٠,٢١	٠,٠٤	٠,٧٩	١,٠٠

(*) المصدر: Mahmoud Mi'ari, *Identity of Arab Academics in Israel*, A report submitted to the Ford Foundation (Jerusalem: Israel Institute of Applied Social Research, 1978), p. 51.

لتفسير اختفاء التعارض بين الهويات التقليدية وبين الهوية الوطنية يُطرح السؤال الآتي:

هل أصبح التقليديون، وخصوصاً المتدينون منهم، أكثر وطنية أو أن الوطنيين أصبحوا أكثر تقليدية أو أن كل فئة تقدمت نحو الفئة الأخرى؟

إن استمرار تعارض الهوية الفلسطينية مع الهوية الاسرائيلية وتلاشي توافق الهويات التقليدية مع هذه الهوية، يشير الى أن التحول الأكبر قد حدث بين التقليديين بحيث أصبح هؤلاء أكثر فلسطينية. أي أن الشعور الوطني قد انتشر في السنوات الأخيرة بين العرب في اسرائيل، حتى أنه بدأ يتغلغل بين التقليديين والمتدينين منهم. يبدو أن ظهور الحركة الاسلامية الأصولية قد ساهم في حدوث هذا التحول.

منذ أوائل الثمانينات، ظهرت في بعض المدن والقرى العربية حركة اسلامية أصولية ذات اهتمامات وطنية. تزعّم الحركة شباب متعلمون، بعضهم تخرّج في كلية الشريعة في جامعة الخليل، واتسع تأييد الحركة في الأساس بين الفئات التقليدية والمتدينة. لحل القضية الفلسطينية، طرحت الحركة شعار الدولة الاسلامية في فلسطين. ولما كانت الحركة ترفض الواقع السياسي الراهن، فقد دعت الى مقاطعة انتخابات الكنيست (البرلمان الاسرائيلي) الأخيرة التي جرت في ١٩٨٩/١١/١. من ناحية أخرى، شاركت الحركة الاسلامية في الانتخابات المحلية في شهر آذار/ مارس ١٩٨٩، وفازت برئاسة ٦ سلطات محلية من مجموع ٤٨ سلطة محلية عربية. على أثر ذلك، دعا إيهود أولمرت، وزير الشؤون العربية، المواطنين

العرب الى «عدم الانجرار وراء الأصولية الاسلامية المكروهة في العالم كله»، وطالب مسؤولون آخرون بالغاء شرعية هذه الحركة[8].

وهكذا، فإن اختفاء تعارض الهوية الدينية والهويات التقليدية الأخرى، مع الهوية الوطنية، يشير الى انتشار الهوية الفلسطينية بين العرب في اسرائيل وبدء تغلغلها أيضاً بين أوساط المتدينين والتقليديين. وساهم في ذلك، على ما يبدو، ظهور حركة اسلامية أصولية وذات اهتمامات وطنية.

خاتمة

تثبت هذه الدراسة أن الهويتين العربية والفلسطينية للعرب في اسرائيل هما أقوى من الهويات الجماعية الأخرى التي من ضمنها الهوية الدينية. هذه النتيجة تنطبق على المسلمين والمسيحيين، ولكنها لا تنطبق على العرب الدروز الذين تسيطر بينهم هويتهم الدينية ويميلون الى الاندماج في الدولة اليهودية. يبدو أن الصراع الفلسطيني الاسرائيلي المستمر قد ساهم في تعزيز الهوية الوطنية المشتركة للفلسطينيين، مسلمين ومسيحيين.

هذا التفسير يتفق مع نتيجة ثانية توصّلنا اليها في هذه الدراسة، وهي أن الهوية الفلسطينية للعرب في اسرائيل قد تعززت أكثر خلال الانتفاضة وأن هويتهم الاسرائيلية، الضعيفة أصلاً، قد ضعفت أكثر. أمام تعزز الانتماء للشعب الفلسطيني وزيادة الاغتراب عن دولة اسرائيل، فإن الهوية الدينية للعرب في اسرائيل لم تتأكثر كثيراً بالانتفاضة. قد يعود ذلك، كما ذكرنا، إلى أن ما يجري في المناطق المحتلة هو انتفاضة وطنية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على حد سواء.

بالنسبة إلى علاقة الهوية الدينية مع الهويات الأخرى، أوضحت النتائج أن هذه الهوية ترتبط طردياً مع الهويتين الحمائلية (أي الانتماء الى القبيلة) والمحليّة (أي الانتماء الى القرية أو المدينة). وتشير هذه النتيجة الى أن هنالك انسجاماً بين هذه الهويات التقليدية الثلاث. من ناحية أخرى، تشير النتائج إلى أن ثمة تحولاً قد حدث بالنسبة الى علاقة الهوية الدينية والهويات التقليدية الأخرى مع الهويتين الفلسطينية والاسرائيلية. وحتى أواخر السبعينات، توافقت الهوية الدينية مع الهوية الاسرائيلية بسبب تقبلها للواقع السياسي الجديد، وتعارضت مع الهوية الفلسطينية الرافضة لهذا الواقع. وفي السنين الأخيرة تلاشى توافق الهوية الدينية مع الهوية الاسرائيلية وتلاشى كذلك تعارضها مع الهوية الفلسطينية. وقد يشير ذلك الى انتشار الهوية الوطنية بين العرب في اسرائيل ونفوذها ايضاً الى بعض فئات المتدينين والتقليديين. ولقد ساهم في هذا التحول ظهور حركة اسلامية مجددة وذات اهتمامات وطنية في عدد من المدن والقرى العربية.

(٨) يديعوت أحرونوت، ٢/٣/١٩٨٩.

الفصل السابع والعشرون

الاسلام المهاجر: مثال العمّال التونسيين في حيّ بلفيل (باريس)(*)

البشير التليلي(**)

إذا كنا نعزم في هذا البحث على تناول الظاهرة الاسلامية في مدينة باريس فإننا لا ندّعي بحال من الأحوال رسم خارطة جغرا ـ سياسية لهذا الوجود. فذاك أمر قد تضيق به المجلّدات ويستعصي على الباحث المفرد. ولذلك فإننا سنسقط من حسابنا في هذا المجال الإسلام الرسمي الحاضر أساساً في الجامع الكبير في باريس، أو في الجامعات، والاسلام الأورثوذكسي لدى الأئمة والنخبة من المثقفين في مسجد نهج طنجة خاصة، وكذلك اسلام مناضلي الحركات السياسية ذات المنحى الديني، كالاخوان المسلمين في مسجد ڤاليني. وسنحصر اهتمامنا هنا في متابعة اسلام ذلك الشتات من المهاجرين التونسيين المتناثرين في أنحاء حيّ بلفيل، هذا الحي الذي ألف احتضان المهاجرين منذ أوائل القرن التاسع عشر.

فهمّ بحثنا يتمثل إذاً في محاولة الكشف عن مميزات اسلام العمال التونسيين أي اسلام الأميين والفقراء والمسحوقين.

فكيف يتعامل هؤلاء مع الاسلام؟ وكيف خلقوا منه ملجأ يحتمون به من شعورهم بوطأة الانسحاق ويلحمون به ما تحدثه الهجرة من تصدعات بين صفوفهم؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة ارتأينا أن نتبع هذه الظاهرة ميدانياً على واجهتين: الأولى هي استقصاء ملامح اسلام الرجال في مسجدي عمر وأبي بكر، والثانية هي تفحّص سمات اسلام النساء اللاتي يجتمعن في بيوتهن للتعبّد.

١ ـ اسلام الرجال في مسجدي عمر وأبي بكر

يذهب الباحث جاك بارك إلى اعتبار ظاهرة التزهد شكلاً من أشكال رد الفعل العفوي

(*) يشكّل هذا الفصل جزءاً من أطروحة دكتوراه نوقشت بتاريخ ١ آذار/ مارس ١٩٨٩. أنظر: «ثقافة الـزمفري: بحث سسيولوجي بحي بلفيل للمساحة في دراسة ثقافة العمال التونسيين بفرنسا،» (أطروحة دكتوراه، جامعة باريس ٧، ١٩٨٩).

(**) باحث عربي من تونس.

ضد التسلط والهيمنة والظلم. وهذا يعني، في جانب من جوانبه، أن ظاهرة الانصراف الكلي إلى الروحيات والارتماء اللامشروط في أحضانها مرتبطة في تجلّيها وانتشارها بمدى تدهور الأوضاع الاقتصادية وتصدّع العلاقات الاجتماعية[1]. ويجد جاك بارك في دراسته المشار إليها آنفاً في التاريخ والواقع المغاربيين ما يدعم أطروحته هذه، فقد لاحظ أن انتشار الأولياء الصالحين والزوايا كان موزّعاً في مناطق المغرب العربي بحسب ما تعرّضت له هذه المناطق من ظلم واضطهاد من قبل الاستعمار. فكلما كان العسف الاستعماري أكبر في منطقة ما، سعى المزارعون فيها إلى إرساء أكثر ما يمكن من الزوايا وإلى مضاعفة عدد الأولياء الصالحين، وكأنهم بذلك يعبّرون جماعياً ولاشعورياً على تمسكهم بأرضهم، وذلك بإضافة القدسية الملازمة لذوات الأولياء والزوايا على كل شبر منها كنقيض عقائدي عندهم للدّنس المرتبط في أذهانهم بمفهوم المستعمر غير المسلم. ولعل ما ارتبط في أذهان هؤلاء المزارعين من مفهوم «البركة» هذه العلاقة الحميمية المتميزة التي تربط الولي بالإله وتمثل شكلاً من أشكال بحثهم اللاشعوري عن أي قوة تخلصهم من تسلط المستعمر.

قد سعينا في هذه المقدمة أن نتعرض إلى بعض الفرضيات التي قادت بحوث جاك بارك في دراسة اسلام المزارعين في البلاد المغاربية، وذلك لاعتقادنا أن مثل هذه الفرضيات تمثل نهجاً يوفر من الوضوح ما يغري باقتفاء أثره في مسألة ظاهرة اسلام العمال في بلفيل. فلا مجال لفهم هذه الظاهرة إذا ما عزلنا ما ينتشر في أوساط هؤلاء العمال المسلمين في بلفيل من الطقوس الصوفية عن تفرقع الصخرة الأم، أي عن انفصام عرى لحمة المزارعين وتحولهم إلى غبار من الأشخاص أي إلى شتات لا تربط بينهم وشيجة.

لقد صاحب تدهور ظروف العمال المهاجرين منذ بداية السبعينات واشتداد قبضة المؤسسة عليهم، من أجل استيعابهم حيناً ولفضهم حيناً آخر، ظهور بعض المساجد في أنحاء غير متوقعة من الحي كالطوابق السفلية من مبيتات «سونكترا»، والعمارات المهجورة التي تخلى عنها أصحابها، وكذلك في المعامل وحضائر البناء. ثم لم تلبث هذه المساجد أن ظهرت على شوارع الحي. فقد انبعث، منذ بداية الثمانينات مسجد عمر بن الخطاب في شارع بلفيل ولقد كان قبل ذلك نزلا يقيم فيه العمال المهاجرون ثم تلاه بعد عامين فقط ظهور مسجد أبي بكر الصديق في نهج جون بيار تانبو في مكان كان في السابق معملاً.

هكذا إذاً بدأ العمال المهاجرون في إنشاء المساجد ليجدوا فيها نوعاً من الملاجىء الروحية يحتمون فيها من شراسة الاستعباد المسلطة عليهم وليشعروا فيها بشيء من الدفء الذي سلبته المدينة والحضارة الباريسيتين. انهم لا يختلفون في ذلك عن المتصوفة والعشاق والشعراء والمجموعات اليسارية أو النسائية الفارة إلى أماكن خاصة بها.

وجد العمال التونسيون في هذه المساجد الفضاء الذي يحققون فيه القطيعة الآنية أو على

(١) Jacques Berques, «Qu'est - ce qu'une tribu nord africaine,» dans: *Maghreb: Histoire et société* (Paris: Duculot, 1974), pp. 22-34.

الأقل التمفصل عن منطق اقتصاد السوق، والعودة إلى منطقهم كمزارعين. إنها محاولة جمع حبات الغبار ولحمها، لبعث الصخرة الأم من جديد. وهنا كان الدين هو اللحام، وهو المادة التي حافظت عليها كل ذرة من ذرات الغبار كعلامة تثبت انتسابها الأبدي إلى الصخرة الأم. ولذلك، فقد كان هذا الدين هو العلامة وهو الشرط وهو الوسيلة وهو اللغة التي تتم بها عملية الجمع والالتحام.

ومن هنا نشأت عندهم مقولة وعبارة «حب الله». فكلما كان حبّ الله أكبر، كانت اللحمة، أي امكانية استعادة الهوية الضائعة أكثر. ومن هنا أيضاً بدأ تسابقهم نحو البحث عن أشكال وأساليب تجسيد هذا الحب والارتفاع به تسامياً لتحقيق أقصى الهوات بينه كقيمة وبين القيم السائدة.

وهكذا تحول هذا الحب إلى حد الجنون إلى حد نسيان الذات مقابل تذكر المحبوب أو إلى حد الحلول في المحبوب كل ذلك بحثاً عن ملامسة القدسية. إنه في آخر الأمر نفي لسلطة الزمان/ المكان التي لا تشكل بالنسبة إلى المهاجر غير مهجره نفسه. وهو كذلك استحضار لحضارة غائبة ومحاولة التماهي فيها رغم غيابها. إنه تعبير عن غربة متعددة الوجوه ومتشابكة: فهي لغوية، اجتماعية، عرقية دينية...

ولعلنا نستطيع استكناه دلالات الديكورات والطقوس الموجودة داخل هذه المساجد بمجرد استقصاء، على نهج علماء النفس التحليليين، للرغبات المعتملة داخل النفسية الجمعية للعمال التونسيين في بلفيل في العود إلى الأصل كنقيض للواقع.

فعن بعد، يسطع الناظر اللون الأخضر للأبواب والواجهات يعلن له حضور القداسة ويحيله مباشرة على معمار الزوايا وأضرحة الأولياء بالمنطقة المغاربية.

وفي ساحة كورون وأمام مسجدي عمر وأبي بكر، انتصب باعة متجولون يعرضون بضاعتهم على الأرض، وتتمثل هذه البضاعة في تمائم وأحجبة وأساور تحمل اسم الله والرسول وقراطيس من البخور والسندل والعنبر الرمادي وحشائش كثيرة مغلفة بأوراق شفافة. هي أدوية رعوانية. كما يعرض هؤلاءالباعة طوراً لأولياء الله الصالحين المشهورين في تونس وفي المغرب العربي عامة كسيدي عبد القادر الجيلاني وسيدي المولدي وسيدي بن عيسى...

أما في نهج جون بيار تانبو فقد انتشرت مجموعة كبيرة من المكتبات الاسلامية تعلن على واجهاتها بخط عربي واضح أوقات الصلاة. وهذه المكتبات أشبه شيء بمغزات صغيرة لبيع مواد التجميل يؤمها «عشاق الله» يشترون منها قصصاً وكتب سيرة طبعت منذ أمد طويل وتدعو في أغلبها إلى حب الله وتؤكد بركة أوليائه الصالحين[٢]. كما يجدون فيها اسطوانات

(٢) هذه بعض من العناوين لهذا النوع من الكتب: رضى الصالحين؛ مشكاة المصابيح؛ اغاثة اللهفان؛ كيف حج النبي؛ مكاشفة القلوب؛ مفتاح الوصول؛ طبقات الأولياء؛ الطريق إلى الجنة؛ طهارة القلوب؛ الطب النبوي؛ حياة الصحابة؛ أصول القيامة؛ من أفعال الرسول... الخ.

سجلت عليها خطب الأئمة المفعمة بالدفء الروحاني، وكذلك مواد التجميل الشرقي كالكحل والسواك وعود السوس والعطورات والجلابيب البيضاء المستوردة من باكستان.

ولنا أن نلاحظ بعد هذا الوصف المسهب لمعروضات الباعة في ساحة كورون أو لمحتويات المكتبات في نهج جون بيار تانبو، العلاقة بين هذه الأنشطة التجارية وبين المساجد، فهي علاقة أشبه بعلاقة قاعة التجميل التي يستعدّ فيها الممثل قبل الالتحاق باستوديوهات التصوير. فعشاق الله في بلفيل كذلك يتجملون أو قل يتطهرون في تلك المكتبات وبمعروضات الباعة قبل ولوج المسجد لممارسة حب الله. ولعل هذا التكامل الوظيفي بين هذه الأماكن والأنشطة المنتصبة على هامش النشاطات الحيوية للحي هو ما يدفعنا إلى اعتبارها كلاً لا يتجزأ يمثل في آخر المطاف محاولة لاواعية لإنشاء مؤسسة مضادة أو على الأقل مخالفة في تركيبتها ووظيفتها للمؤسسة السائدة، ولكننا لا بد من أن نشير هنا إلى أننا نستعمل فعل «أنشأ» تجوّزاً فهذه المؤسسة التي عبرنا عنها بالمختلفة ليست إلا صورة مركبة من مؤسسة غائبة في الواقع وحاضرة في بعض أجزائها في البنية النفسية للعمال التونسيين الموجودين في بلفيل وفي أجزائها الأخرى في الواقع المغاربي المقصي مكانياً وكذلك في التاريخ الاسلامي المقصي زمانياً. وقد يتضح لنا ذلك أكثر إذا ما تتبعنا ميدانياً الممارسات اليومية لهؤلاء العمال داخل المساجد وبحثنا عن الدلالات الوظيفية لهذه الممارسات.

لقد تحولت هذه المساجد إلى ملاذ يؤمه الباحثون عن الطمأنينة والفارون من وطأة الغربة والغرابة ليجدّدوا فيه ذواتهم وليبعثوها من جديد بعد تلاشيها في الحي، وكان طريقهم إلى ذلك الممارسة الموحدة المنصهرة بعضها في البعض، من أجل التوحد الجماعي في ذات المحبوب، أي في الله. وهذه الممارسات الجماعية تبدأ من الحسّي لتصل في آخرها إلى أقصى تخوم الروح. فهم حريصون كل الحرص على هذه الوحدة في كل أعمالهم بدءاً بعملية الأكل، إذ إنهم يتحلّقون، بما فيهم الأئمة، على أرضية المسجد لتناول الطعام جماعياً. وهم يربطون دائماً غذاء الجسد بغذاء الروح لضمان التقدم نحو هدفهم المتمثل في الالتحام ثم الحلول، ويتجسّد ذلك خاصة فيما يبدأون به طعامهم من عبارات «هيّا باسم الله» وفيما ينهونها به «الحمد لله».

كما يتجسّد هذا الميل نحو التوحد في حرصهم على توحيد لباسهم، فهم جميعاً بمن فيهم الامام، يرتدون «الجلبية» البيضاء، وكذلك في اعتنائهم بلحيّهم اقتداء بالصورة المأثورة عن الرسول وعن أولياء الله الصالحين «الذين تزعزع بركاتهم الجبال الرواسي».

وهم لا يقتصرون على توحيد هذه الممارسات اليومية بل يذهبون إلى محاولة خلق أو استعادة بعض الأنظمة العلامية الخاصة بهم كاختيار أعلام تميز مساجدهم. فلمسجد أبي بكر الصديق مثلاً علم أخضر يوحي لهم بلون الجنة وبالمآل الموعود النقيض الطبعي في نظرهم لجحيم الحياة في الحي.

وكذلك بالنسبة إلى اللغة، فهم يعبرون عن رفضهم للغة الحي (الفرنسية) التي تمثل في

نـظرهـم أداة من أدوات الاضطهـاد الذي تسلطه عليهم المؤسسـة. وهـم يؤكدون بـذلـك مـا يذهب إليه بارت في إحدى مقالاته المأثورة إذ يرى فيه أن «اينـاس دي لوالالا»[3] يحاول إقصـاء كل اللغات المتعارفة ليحقق نوعاً من الفراغ اللغوي الضروري لخلق اللغة الجديدة، ولذلـك فإننا نجد عشاق الله بهذه المساجد لا يلجأون إلى لهجاتهم الدارجة التي يعتبرونها من الابتذال بحيث لا تليق بمخاطبة ذات المحبوب «الله»، بل يحـاولون جـاهدين بعث فـراغ ضروري كما يقول بارت في آلية اللغة العـربية القـديمة، لغـة القرآن لعلهم يتـوصلون في آخر المـطاف إلى مصادفة اللغة التي خاطب الله بها آدم، هذه اللغة المقدسة.

ثم انهم لا يقتصرون عـلى ممارسـة حب الله داخل المسجـد بـل يـذهبـون في ذلـك إلى الاقتداء بالصحابة والمتصوفة الـذين يترحلون من مكـان إلى آخر لنشر الـدعوة. فهم كـذلك وبتعيين من الإمام أو بتطوع، يخرج الواحد منهم أو الجماعة إلى الحي أو إلى بعض ضـواحي مدينة باريس أو إلى بعض المدن الفـرنسية أو حتى نحـو بلدان أخرى لنشر الـدعوة وحب الله وكأنهم بذلك يسعون إلى لمّ الشتـات وإلى افتكاك ذرات الصخـرة الأم التي ما زالت مشـدودة إلى آلية المؤسسة السائدة.

وعند العودة من كل رحلة من رحلات الدعوة إلى المسجد، نقطة الانـطلاق والوصـول تنظّم «ليلية» و«الليلية» هي سهرة يمكن أن ننعتها منذ البدء بأنها المعادل الموضـوعي للحركـة نحـو الخارج أي لـرحلة الدعـوة، إذ إنها ـ أي الليلية ـ تجسـد بأشكـال مختلفة الحـركـة نحـو الداخل أي الرحيل في ذات المتعبد ثم في ذات المعبود.

ففي ليلة العودة ومع الأذان لصلاة العشاء، يعلن الإمام بدايتها. فينتصب الجميع على الزّرابي، متجهين نحو القبلة ويبدأ الخشوع المطلق والاصغاء لتراتيل الشيخ والتحفـز الروحي لبدء مناجاة الله ومحاورته. فتنكس الرؤوس وتغض الأبصار وتسبل الأيـدي وينطلق الـترتيل الجماعي «يا وحيد... يا كريم... يا رحمان...».

وتتلى أسماء الله الحسنى على وتيرة رتيبة تساعد على تثبيت النفوس ومنعها من كل حركة معاكسة للاتجاه الموحد، اتجاه الذوات العاشقة أولاً، ثم تـوحيدهـا مع ذات المعشـوق «الله». إنه الاغتسال الروحي من كل ما يمكن أن يكون قد علق بالمترحلين للدعوة في أثنـاء ترحـالهم من شـائبات ودنس المؤسسـة السائـدة. إنه رحيـل ضد الـرحيل، انـه التعبير الـلاواعي عن التشبث بحق البقاء في حي بلفيل والشعور الملح بضرورة الانفصال عنـه في اللحظة نفسهـا. إنه في آخر الأمر الاختلاط والتمازج الغريبين بين التجربة الصوفية التي لا يخفى حضـورها في هذه الممارسات بالمعاناة اليـومية للعـامل المهـاجر المسحـوق تحت وطأة آليـة المجتمع الـرأسمالي ومنطق السوق.

ولعل غرابة هذه المعـادلة وصعـوبتها هـو ما يجعـل الرحلة في الـذات طويلة وشـاقة في الوقت نفسه. فالليلية عنـدهم تمتد حتى انبـلاج الفجر وحتى استنـزال الروح واقصـاء الجسد

---

(٣) Roland Barthes, *Sade, Fourrier, Loyala* (Paris: Seuil, 1971), pp. 44-80.

وحتى التجلّي والتكشف على الحقيقة. إنه البحث عن درجة حلول ذات العاشق في ذات المعشوق. إنها الدرجة الصفر التي تفترض غياب الجسد. وعند مشاركة هذه اللحظة ينتصب الامام أو الشيخ واقفاً ينتحب ويتحدث عن عشقه «الله يريدني وأنا أريده... إنه يناديني ويأتيني... ستنكشف الحقيقة... انه يرفع الحجاب بيني وبينه... لبيك يا حبي ويا عشقي...».

وقد ينتصب أحياناً شيخ آخر، عادة ما يكون اماماً، وينساب مناجياً شيخ تلمسان سيدي بومدين، مذكراً ببعض تراتيله الصوفية. ثم يتوالى الانتصاب والوقوف حتى ينتصب الجميع وتبدأ الشطحات وهي رقصات حقيقية تنسجم فيها حركات الجميع وكأنهم بذلك يؤكدون التحامهم واستعادتهم للصخرة الأم.

هكذا حاولنا أن نقدم صورة عن إسلام العمال التونسيين في حي بلفيل من خلال تتبعنا الميداني للممارسات الدينية لهؤلاء العمال[4]. ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النوع من الإسلام مقصي من قبل خطاب المؤسسة. فكثيراً ما اعتبرته الصحافة الفرنسية كـ «لوفيغارو» أو كـ «فرانس سوار» إسلاماً متطرفاً وجاهلاً في الوقت نفسه وهو كذلك مقصي من قبل الاسلام المتطرف عينه الذي تتبناه المجموعات السياسية ذات المنحى الديني، إذ يعتبر مرتادي جامعي عمر بن الخطاب وأبي بكر نوعاً من المعتوهين والمجاذيب والدراويش والمرضى نفسياً. وهو اسلام مرفوض عموماً خارج حدود فضاءاته الخاصة به. فالعائلة نفسها غالباً ما لا تقبله. و «الشباب» يعتبره مجرّد استعراضات مسلية أو نوعاً من الفولكلور، وتنعته بعض النسوة بأنه نوع من الخمول والكسل والاعراض عن النشاطات المنتجة. فالفتاة عائدة، تلميذة في معهد فولتار (١٦ سنة) تقول «يذهب والدي إلى مسجد عمر. وذلك على كل حال أهون من ذهابه إلى الحانة» ويقول سليم (١٤ سنة)، تلميذ في ثانوية البيرياناي، «أبي من مجموعة الدعوة. إني أرى في ذلك شيئاً جيداً. وان كنت شخصياً لم أذهب ولن أذهب إلى المسجد». وتقول امرأة مطلقة (٣٥ سنة) أم لثلاثة أطفال، وعاملة بإحدى شركات التطهير، وأصيلة من مدينة سوسة «كان زوجي سائق سيارة أجرة ومنذ انتسابه لمجموعة الدعوة انقطع عن العمل ولم يعد يخاطب أحداً فهو لم يعد يرحب بالضيوف أو حتى يردّ عليهم التحيّة. لقد أصبح غارقاً طوال الوقت في تلاوة القرآن والركوع والسجود كالمجنون وعندما تيقنت من عدم جدوى محاولة اعادته للعمل طلبت الطلاق».

ولكن يجب ألا يدفعنا موقف هذه المرأة إلى الاعتبار أن كل النساء التونسيات القاطنات في الحي رافضات لهذا النوع من الإسلام. فالكثيرات منهن وبخاصة القادمات من المناطق الريفية معتقدات في هذا الدين وملتزمات بممارسته.

٢ ـ اسلام المهاجرات التونسيات في الحي

كيف تحب المهاجرات الله وأين ومتى تجتمعن لممارسة هذا الحب؟ وعماذا تتحدثن في اجتماعات حبهن هذه؟

---

(٤) G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam* (Paris: [s.n.], 1988), et Annie Krieger-Krunicki, *Les Musulmans en France: Religion et culture* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1985).

لم يكن في الحقيقة ممكناً بالنسبة إلينا متابعة ممارسات هؤلاء النسوة متابعة ميدانية وأخذ أمثلة عينية عن ممارستهن. فليس من السهل على الباحث إن لم يكن امرأة، ومن المحبّذ من أصل مغاربي، أن يلج هذا العالم النسوي المتقوقع على نفسه وأن يرصد حركته. لذلك وجدنا أنفسنا هنا مضطرين إلى اعتماد معلومات أمدّتنا بها مشكورة نعيمة وهي مرشدة اجتماعية في الحي. وكذلك نبيهة، وهي طالبة تسكن في الحي من عائلة مهاجرة تطوعت لمساعدتنا في هذا البحث(٥).

فحسب المرشدة الاجتماعية نعيمة، تجتمع النسوة المغاربيات المتدينات في الحي خفية وفي سرية مطلقة في بيت إحداهن. وهن يتجمعن غالباً بمناسبة «حضرة» أو «وعدة» تقام بمناسبة مرض أحد أفراد عائلتهن (بالحمى أو بالعجز الجنسي أو بمرض آخر غير واضح المعالم) فهن غالباً ما يفسّرن هذه الأمراض بعمل سحري فعله به حاسد أو «حاقد» للانتقام منه أو من عائلته أو بامتلاكه من طرف الجن. ولمعالجة هذه «الأمراض» يقع استدعاء «المقدمة». وهي امرأة «حاجة» منتسبة في أغلب الحالات إلى عائلة تتوارث «البركة» و«ولاية الله» وقد ورثت هي بدورها بركة أجدادها. وغالباً ما تتقاضى «الحاجة» أجرها مسبقاً، أي قبل أن تأتي مع جوقتها ليقمن «الحضرة». و«الحضرة» تتنزل لغوياً من فعل «حضر». وذلك يعني أنه «حضور البركة» التي تشفي العليل المقامة من أجله.

تعلن «المقدمة» غالباً انطلاق بداية «الحضرة» حوالى الساعة الثانية بعد الزوال فتدعو الحاضرات إلى أخذ أماكنهن بعد أن تكون هي قد استقرت في الصدارة ومن حولها جوقتها المتكونة من «الحاجات» على طنافس أعدت خصيصاً لهن.

وينطلق الحفل: يبدأ بترديد موقّع لبعض المدائح والاذكار. ثم يأتي دور الابتهالات وتتخلل كل ذلك توقيعات موسيقية على «آلة البندير» أو «الطارة». ينطلق هذا التوقيع بطيئاً هادئاً رقيقاً. ثم ما يلبث حتى يتضاعف من سرعته ومع تسارعه يتكثّف تركيز الحاضرات واستسلامهن لعملية التخمّر. عندها يبدأ الاستعراض الحقيقي، إذ تبادر بعضهن إلى تناول الجمر بين أيديها أو تعمد إلى قضمه بأسنانها وقد تصل حد ابتلاع مواد ملتهبة. وتزيد هذه المشاهد الاستعراضية في ايمان الحاضرات بـ«البركة» ويصل التخمر ذروته فينساق الجميع أو أغلبهن في رقصة جماعية تتوحد فيها الحركات على ترديد موحّد: «الله، الله، الله...».

وجلي جداً أن مثل هذه الرقصات تحيلنا مباشرة على الشطحات نفسها التي يقوم بها الرجال في المسجد في سهرة «الليلية». إنها محاولة الهروب نفسها من الجسد. هذا الجانب من

---

(٥) أنظر أطروحة الدكتوراه التي أعدّت من قبل امرأتين لدراسة ظاهرة الإسلام النسائي المهاجر بجنوب فرنسا:

Sossie Andezian et Joceline Striff-Fen, «Les Réseaux sociaux des femmes maghrébines immigrées en Provence-Côte d'Azur,» (Thèse de doctorat de 3ème cycle, 1981), p. 446.

الـذات المحكوم عليـه بحكم طبيعته المـادية بعـدم القدرة عـلى الانفصـال الكـلي عن الحي، مصدر التعاسة والغربة والشقاء.

ولذلك وجب تحديه من طرف الروح. وهنا يمكن أن نؤطر إصرارهن عـلى لسعه بـالنار وإجباره بفعل التخمر الروحي على عدم الإحساس، إنه خيار له: فـإما أن يتحمـل، ويرافق الروح في انفصالها عن الواقع حتى يفقد إحساسه بهذا الواقع ويعلن بدوره انفصـاله عنـه، أو أن يعذب بالنار كعقاب له على ارتباطه بحي بلفيل.

كما تجدر الاشارة هنا إلى أن هذه الاجتماعات النسوية، وكذلـك شطحـاتهن الجماعيـة، ليست إلا الوجه الآخر لعملية لم الشتات وتجميع ذرات الصخرة الأم التي يقوم بها الرجال في المسجد.

وفي آخـر «الحضرة» تبادر «المقـدمة» بـإخـراج المتخمـرات من تخمـرهن بـالمسح عـلى وجوههن وببعض التمتمات. انها تمارس «بركتهـا» وتشفي مريضـاتها وكـأنها بذلـك تعلن عن قيامها في وجـه المؤسسة بنشـاطها الاستشفـائي فـ «المقدمـة» هنا هي نقيض الـطبيب أو بديلة و «البركة» هي التضـاد مع الـطب الوضعي و «الحضرة» هي رفض المستشفى والعيـادة إذ إنها تدعي إشفاء كل الأمراض.

أما «الوعدة»، فإنها مناسبة أخرى تجتمع فيهـا النسوة للبر بـوعد أخـذته إحـداهن على نفسها إزاء أحد أولياء الله الصالحين. فيذبح في تلك المناسبـة خروف ويحضر الكسكسي عـلى الطريقة التونسية لتوجه منه القصاع إلى المسجد للرجال وتبقى النسوة في بيت منظمـة الوعـدة يتجاذبن الحديث عن أولياء الله وعن بركاتهم ويطبخون الشاي بالطرق نفسهـا التي يجري بهـا ذلك في المناطق التي قدموا منها.

ولإنهاء هذه الملاحظات حاولت نبيهة محاورة إحـدى «المقدمـات» لمعرفـة قصة حيـاتها. وهذه مقاطع من الحوار. تقول المقدمة: «أنا بنت عم زوجي. وفي عائلتنا لا نتزوج خارج حدود قرابتنا الدموية. فنحن نرفض الاختلاط بغيرنا لأننا من أشرف عـائلات تـطاوين. لم نخدم غـيرنا أبـداً ولم نعمل أبـداً بأرض غيرنا.

جدّنا هو سيدي التيجاني الآتي من الساقية الحمراء وهو الذي خصّنا بهذه «الـبركة» فنتـوارثها عن بعضنـا البعض. منزلنا بتطاوين زاوية تستقبل الرجال والنساء من كل فجّ يأتون للتداوي.

ومنذ أن قدمنا إلى فرنسا، اشتغل زوجي عاملاً في مطار أورلي. أما يوم الأحد فهو يشتغل بمداواة زوّاره. أما أنا فإني منذ زمان اعمل باحياء «الحضرات» و «الوعائـد». وأنا لم أحـدد لذلـك ثمناً، إذ أقبـل ما تـوجد بـه الأيادي واني أقول دائـماً إن الله وحده قـادر على اشفـاء المرضى وأنـا لا أطلب باحيـاء «الحضرة» مالاً ولا جـاهاً ولكني أبتغي فقط مرضاة الله ورسوله». وتقول كذلك: حين أحيي «التيجانية» غالباً ما تفرُّ الفتيات التونسيات المولودات في فرنسا. فمثـل هذه الأشيـاء «لا تدخـل رؤوسهن». وكما تقـول لابني صديقة فرنسية كانت في البداية لا تفهم شيئاً عندما نقيم «حضرة» فقـد كانت تشبـه رقصاتنـا دائـماً بـرقصـات الهنـود. ولكنهـا حـين امتلكهـا الجنـون، أصبحت تعتقـد في بـركـة سيـدي «التيجاني»!

خاتمة

هكذا تظهر لنا هذه الخلوات التي يفرّ إليها الرجال المهاجرون وهذه المواعيد التي تلتقي فيها النسوة المهاجرات، مدى تغلغل الاسلام الصوفي بين صفوف هذا الشتات من المهاجرين وهذه الشظايا التي تسعى إلى التحرك بكل الوسائل في الاتجاه المعاكس لحركة تفرقعها. إنه اسلام من نوع خاص مركب تلتقي فيه حضارات مختلفة، ومشارب متنوعة وثقافات متناقضة. إنه تجاذب ولكنه تجاذب صدامي وقد مثل دائماً إسلام الفقراء المقهورين والمنبوذين من دائرة وجودهم.

ويتعرض روجي باستيد في أحد سياقات كلامه عن السود في أمريكا فيقول إن هؤلاء السود يقيمون احتفالاتهم ليعيدوا انتاج أنفسهم وبعض مظاهر حضارتهم الأم في منفاهم. إنهم يسعون إلى خلق ثقافة جديدة مختلفة عن الثقافة التي يفرضها أو يقترحها عليهم البيض.

ويمكننا بدورنا هنا أن نذهب إلى ما ذهب إليه روجي باستيد، فالمهاجرون في بلفيل بتقمصهم للصورة الشرقية القديمة وبصلواتهم وشطحاتهم، يحاولون مواجهة المؤسسة الغربية السائدة ليقنعوا أنفسهم باحتقارها ورفضها. إنها «الحياة الدنيا» التي يجب الإنفصال عنها وإيجاد الفضاء الحيوى الذي يناقضها وإن تم ذلك في حالة من حالات أحلام اليقظة.

وهذه الثقافة «المضادة» التي يسعى هذا الاسلام المهاجر إلى خلقها لا تقف فقط في وجه المؤسسة الغربية المستقبلة للمهاجرين، ولكنها كذلك تقف ولو بطريقة غير مباشرة في وجه المؤسسة الثقافية المغاربية التي دفعت المهاجر إلى الهجرة.

إنها ثقافة الاختلاف الجماعي عن الجميع. هذه التي تنشأ في الخفاء ولاشعورياً داخل تخوم الغربة الروحية الجماعية التي يعيشها المهاجرون في الأحياء والضواحي الشعبية الفرنسية. إنها لعبة الهروب من السلطة ومن المؤسستين الزاحفتين على حق المهاجرين في الحلم. إنهم يلعبون هذه اللعبة ليتمكنوا من «الحلم الجماعي وبصوت مسموع» كما يقول بارك.

القسم الخامس

الدين والإبداع

الفصل الثامن والعشرون

الدين والمغامرة الابداعية: السيرة النبوية نموذجاً

محمد حافظ دياب (*)

لماذا السيرة النبوية؟

ليس لأنها تمثل فحسب، المغامرة الابداعية الأولى بعد ظهور الاسلام، إذ هناك من يرى أنها الأصل في مصطلح (سيرة)، ويعرّفها بأنها الترجمة المأثورة للنبي(1)، بل لأنها كنصّ، تشكلت من التقاء وتفاعل معطيات وقيم دينية وجمالية وتاريخية وايديولوجية.

يكاد يكون من المستحيل من ناحية التخلي عن أفق التجربة الدينية وطرحه بعيداً عن آلياتها، بما في ذلك مصادرها الدينية في القرآن والسنّة(2) وتلبيتها ضرورة ظهور شكل جديد يكون فيه الوفاء لمتطلبات التعبير المتجددة والمتوائمة للرؤية الاسلامية، باستبعاد كل ما يربط المسلم بالتراكم الميثولوجي، من تغيير لمفهوم البطل المنحدر من صلب الاسطورة القديمة وايقاف نمو وجوده الملحمي والتراجيدي(3).

(*) استاذ الانثروبولوجيا في كلية الآداب في جامعة بنها ـ مصر.

(1) عبد الحميد يونس، معجم الفولكلور: مع مسرد إنكليزي ـ عربي (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣)، ص ١٤٧ وما بعدها.

(2) حول أهمية دراسة القرآن والسنّة في السيرة النبوية، يقول الشيخ محمد الغزالي: «قد تظن أنك درست حياة محمد اذا تابعت تاريخه من المولد إلى الوفاة، وهذا خطأ بالغ. لن تفقه السيرة حقاً إلا إذا درست القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وبقدر ما تنال من ذلك تكون صلتك بنبي الإسلام». أنظر: محمد الغزالي، فقه السيرة (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥)، ص ٥٠٧.

(3) يذكر ابن هشام أن النضر بن الحارث كان من شياطين قريش، وممن كان يؤذي النبي وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلّم فيها أحاديث ملوك الفرس، فكان إذا جلس النبي مجلساً فذكر الله وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: «إنّا والله معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلم إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسفنديار». أنظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها=

ومن ناحية ثانية، يستحيل كذلك التعامل مع هذه المغامرة خارج الابداعات التي سبقتها (أيام العرب، السِيَر والمغازي، الأنساب. . .)، والتي يدرجها القلقشندي تحت مصطلح الأوابد[4].

ومن ناحية ثالثة، فإن نصوص هذه السيرة قد خضعت في حساسياتها الفكرية لتاريخية الصراع بين أنصار الدعوة الاسلامية وخصومها، وبين الفصائل الاسلامية المتعددة.

ومن ناحية أخيرة، من الملاحظ أن ابداعات انتاج واعادة انتاج هذه النصوص قد تشكلت عبر جدليات المصالح المقنّعة والرؤى الاجتماعية المتشابكة لمبدعيها.

وربما لذلك تطرح هذه المغامرة إشكالية تذبذبها وتوسطها بين آفاق هذه التجارب الدينية والجمالية والتاريخية والأيديولوجية، بالصورة التي يتوقف معها تفسيرنا نصوصها على قدرة وصل هذه الآفاق، من منطلق حواري، لا على أساس اسقاط أحدها لحساب الآخر.

وهكذا، من خلال هذه العملية الحوارية، يمكن مساءلة المسار التناصيّ (intertextuel) للسيرة النبوية، في تعالقه مع تلك الآفاق، وتداخلها معها (استيعاباً أو تحويلاً أو معارضة)، وهو ما عناه هانز روبرت ياوص (H.R. Jauss) حين أشار الى التواصل التعبيري كعملية حوارية تأويلية بين النص وهذه الآفاق المختلفة التي تتخلق عبرها هوياته المتعددة[5].

من هنا لا يجب أن نقنع بمساءلة الشفرات البلاغية لهذه المغامرة (لغتها وأسلوبيتها، فضاؤها التعبيري، خصائصها الجمالية. . .)، فهذه على جدواها الجزئية بمثابة احد التشكلات التعبيرية لبنية الوعي الاجتماعي، ومن ثم تعد مجرد عنصر واحد تم تحويله في منظومة فنية ابتدعت رمزها الديني، وشيّدت جماليتها، وأقامت حسّها التاريخي، وتلبّست أقمطتها الأيديولوجية، مما يجعلنا بحاجة الى بلورة منظور منهجي يتجاوز حدود المقتربات التقليدية، الى إرهاف القدرة على استبطان عالمها البالغ التعقيد والثراء، وهو ما يوصلنا الى منظور التحليل (السوسيولوجي ـ التناصيّ) (Analyse sociologique intertextuelle)، لا كمنهجية مطبوعة بالقطعية، ولكن كاجتهاد مفتوح، يبغي استيضاح البعد الدلالي للاستراتيجيات النصّية الفاعلة في هذه السيرة، بواسطة طرح مجموعة من الأسئلة تتعلق بطبيعة شفرتها

=مصطفى السقا، إبراهيم الإيباري وعبد الحفيظ شلبي، ط ٢، ٤ ج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٣١.

(٤) إستخدم القلقشندي مصطلح «الأوابد» للدلالة على خطاب الأدب الشعبي العربي، وعرّفها بأنها: «أمور كانت للعرب في الجاهلية، بعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الإصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخرافات». لمزيد من التفاصيل، أنظر: أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ١٤ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٣٩٨.

(٥) Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris: Gallimard, 1978), p. 57.

الدلالية التي تنطوي عليها وبكيفية تخلّقها، والطريقة التي أسست بها منطقها الجديد، المفارق والمعتمد في آن معاً لمنطق الخطاب القرآني والنبوي والتراثي السابق عليها في ظرف تاريخي محدد.

طبقاً لهذا، تطمح الدراسة الى تحليل ابداع السيرة النبوية باعتباره بنية دلالية (Struc-ture Signifiante)، يجمع في تضاعيف تفاعلاته التناصية الأجوبة الاجتماعية والتاريخية كافة، ويعبّر عن رؤية معينة الى الواقع، تنطلق منه عبر توجهات مبدعيها.

والدراسة بذلك تتضمن في سياقها خلاصات لنظرية النص ونظرية سوسيولوجيا النص الأدبي، قريباً مما أورده بيير زيما (P. Zima)[٦]، وتحاول البحث عن دلالة نص السيرة انطلاقاً من داخله، مما يعني أن طموحها الأساسي يتحدد في محاولة إقامة تصور يسعى الى تجاوز المنظورات السوسيولوجية التبسيطية والمضمونية التي اعتادت قراءة النص من خارجه، وذلك باستنطاق النص والاعتماد عليه بصفة كلية.

وهكذا يمكن لسوسيولوجيا هذا الابداع أن تعلن عن الحدود التي ستنطلق منها عبر فرضيات أربع متآزرة، نعتقد أنها موجبات وجود أساسية لفهم هذه السوسيولوجيا:

١ ـ النظر الى نص السيرة النبوية كبنية دلالية تبدعها ذات (فردية أو جمعية) ضمن بنية نصّية منتجة، وفي اطار بنية اجتماعية محددة.

٢ ـ وهو ما يعني أن هذا النص على الرغم من استقلاله النسبي، يجب أن يُنظر اليه كنتاج لعمليات تفاعل جمالي ودلالي مع نصوص أخرى (قرآنية ونبوية وتراثية)، يوظفها في سعيه الى توليد دلالته السوسيونصّية، التي تتجلى فيه ضمنياً أو مباشرة.

٣ ـ ذلك أن هذه التفاعلات النصية التي تحكم إنتاج وإعادة انتاج السيرة النبوية ليست مجرد تقنيات بلاغية، بل تمثل جهداً يساهم به التاريخ والمجتمع في رسم ملامح نصوص السيرة الدينية والجمالية والايديولوجية والسياسية.

٤ ـ الأمر الذي يحدو بنا الى ضرورة التفريق بين حدث السيرة النبوية وبين نصوصها، التي هي عبارة عن حاصل اللقاء بين هذا الحدث والبنى العقلية المحكومة بالبنى الاقتصادية الاجتماعية.

استكناهاً لهذه الفرضيات، تسعى الدراسة، ابتداء، الى الكشف عن رحلة انتاج واعادة انتاج السيرة النبوية، ثم استيضاح هويتها النصية، لتدارس بعدها حضور النصوص الأخرى فيها وأوجه تفاعلها النصّي معها، كي تنتهي بمحاولة تحديد الرؤية الدلالية المهيمنة فيها حيال المجتمع والتاريخ والأيديولوجيا، عبر أوجه هذا التفاعل، واضعة في اعتبارها وعي مشكلات الانتقال بين هذه الخطوات.

---

(٦) Pierre V. Zima, *Pour une sociologie du texte littéraire* (Paris: [s. n.], 1978), pp. 21-48.

أولاً: خلفية تاريخية

نبدأ هنا بالقول إن الواقع الاجتماعي التاريخي الحالّ هو الذي تحكّم ودفع بظواهره واشتراطاته، ليضبط أواليات انتاج واعادة انتاج نصوص السيرة النبوية، تواتراً أو تقاطعاً، تواصلاً أو تفاصلاً، حتى دخولها في وجدان الجماعة المسلمة، وترسخها في منظومة موروثها المتداولة.

ونحن هنا نخالف القائلين من أغلب الدارسين، بأن نشأة هذه السيرة كانت محض دينية، غايتها خدمة جمع القرآن وتفسيره، واستقصاء الحديث، بواسطة تحقيق المناسبات التي نزلت فيها الآيات، والمشاهد التي وردت خلالها الأحاديث، ولكننا نؤيد الرأي القائل بأن الاهتمام بها كان في الأساس لخدمة أغراض عملية في بناء الدولة الاسلامية، كالافادة من أحكام النبيّ وقضاياه في التشريع والتنظيم.

ذلك أن الاهتمام بالسيرة النبوية لم ينشط بعيداً عن النظام المالي في الحكومة الاسلامية، لأن الخراج الذي كانت تؤديه الأمصار التي فتحها المسلمون كان يختلف بحسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التي حدثت في أثناء الفتح، إسوة بما كان يفعل النبي وينادي به. كذلك اقتضى نظام العطاء معرفة السوابق في الدفاع عن الاسلام ونشر دعوته ومعرفة الأنساب وتقصّي فعالياتها، بحيث غدت المشاركة في مغازي النبي وفي السرايا التي بعث بها عاملاً مهماً في رفع المنزلة الاجتماعية وتحديد العطاء في الديوان، إضافة الى ما اقتضاه نظام الزكاة من معرفة أحاديث النبي التي تتصل به، وهو ما أدى الى تصاعد درجة الاهتمام بالسيرة النبوية.

وتحديد الرواة الأول للسيرة النبوية يعدّ مسألة خلافية، قد ترجع في بعض أسبابها الى خطأ اعتبارهم مجرد رواة للأخبار، فيما مثّلوا مصادرها بالنظر الى معايشتهم معظم الأحداث ومعاينتهم لها.

فمرغليوث (D.S. Margoliouth)[٧] يرى أن محمد بن اسحاق (٨٥ ـ ١٥١ هـ) هو أول من جمع مغازي النبي، وبروكلمان (C. Brockelmmann)[٨] يشير الى موسى بن عقبة (٦٧ ـ ١٤١ هـ)، وحاجي خليفة[٩] يحدّد عروة بن الزبير (٢٣ ـ ٩٤ هـ)، وابن سعد[١٠] يخصّ أبان

---

(٧) داود صموئيل مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٩٥.

(٨) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، يعقوب بكر ورمضان عبد التواب؛ راجع الترجمة يعقوب بكر، ٦ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٧)، ج ٣، ص ١٠.

(٩) مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٤٧ هـ)، ج ٢، ص ١٧٤٦ ـ ١٧٤٧.

(١٠) أبو عبدالله محمد بن منيع بن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ١٥٦.

ابن عثمان (٢٠ - ١٠٥ هـ)، وهناك - مثل هوروفتس (J. Horovitz)[١١] - من يرى أنه وهب ابن منبّه (٤١ - ١١٠ هـ).

وقد غدت في البدء فكرة «المغازي» المستعارة من الجاهلية، المحور الذي تدور حوله رواية هذه السيرة[١٢]، فاتخذت غزوات المسلمين الأوائل مع النبي لتحويل الجماعات والقبائل الى الدين الجديد محور انطلاقتها، بدلاً من الاهتمام بغزو قبيلة لأخرى كما كان سائداً قبل ذلك.

عبر هذه المغازي، كانت السيرة تأتي متضمَّنة بها، في سياق الحديث عن الجهاد، وباعتبارها تمثل مجموعة الأوامر والرسائل المتصلة بالغزوات والفتوح والسرايا. لكن تحولاً يبدأ عن محمد بن مسلم الزهري (٥٠ - ١٢٤ هـ) الذي لم يقتصر على دراسة المغازي، بل تتسع دراسته لتشمل السيرة كلها[١٣]. على أن الاشتغال بالسيرة ما كان يعني اهمال المغازي أو التخفف من العناية بها، قدر ما أوحى بضم مزيد الى المغازي يشمل حياة النبي كلها[١٤]، ومع ذلك، وعلى الرغم منه، ظل مبدعو السيرة يغلبون عليها الإسم الأول المغازي. فقد قدّم موسى بن عقبة، بعد الزهري، مؤلفاً حول السيرة يشمل أحداثا غير الغزوات، ومع ذلك يصنفه مالك بن أنس في المغازي[١٥]، كذلك قدّم معمر بن راشد (٩٦ - ١٥٤ هـ) كتاباً في تاريخ حياة النبي قبل الهجرة، ويذكر ابن النديم أنه في المغازي[١٦].

وقدم ابن اسحاق السيرة في ثلاثة أجزاء: الجزء الأول المبتدأ، أو المبدأ، وتناول فيه تاريخ الأنبياء والرسالات منذ بدء الخليقة الى السيد المسيح، ثم تاريخ اليمن وقصة أصحاب الأخدود وأصحاب الفيل، والقبائل العربية والأصنام، وأجداد النبي والديانة المكية.

---

(١١) يوسف هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة حسين نصّار (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٤٩)، ص ٣٤.

(١٢) صلة العرب بفن القصّ قديمة، نجدها في أساطيرهم عن الأصنام والكواكب، كما حكي عن أساف ونائلة وغيرهما، وفي سردهم تاريخ القبائل البائدة منهم، كما ذكر عن الصراع بين طسم وجديس. كذلك لم تكن قصص الأمم الأخرى مجهولة من القاص العربي في الجاهلية، ومعارضة النضر بن الحارث للرسول في تلاوته للقرآن برواية قصص رستم واسفنديار تحمل دلالة التأثير الواسع للقص ومعرفة العرب بطرف من أساطير وقصص الأمم الأخرى. أنظر في ذلك: أبو عبيدة والأصمعي.

(١٣) هذا ما يؤكده الأصبهاني، حين ذكر أن خالد بن عبدالله العشري أمر الزهري بوضع كتاب في السيرة. أنظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، الأغاني، تحقيق عبد الكريم العزباوي وعبد العزيز مطر؛ إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ج ١٩، ص ٥٩.

(١٤) تتالت بعد هذا كتب أخرى عن السيرة تحوي كل شيء عنها، عدا المغازي، مثل: أبو عبدالله محمد بن علوان الزرقاني، شرح على المواهب اللدنية للقسطلاني في السيرة النبوية (بولاق: [د. ن.]، ١٢٧٨ هـ)، ج ١، ص ٥ - ٦.

(١٥) إبن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة النبوية الشريفة، ج ٥، ص ١٦١.

(١٦) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ١٣٨.

والجزء الثاني المبعث، ويتحدث فيه عن مولد النبي وحياته في مكة والهجرة، مع ذكر قوائم أسماء المسلمين الأوائل والمهاجرين والأنصار ووثيقة النبي في المدينة.

والجزء الثالث المغازي، ويعرض لنشأة الدولة الاسلامية في المدينة، وتحوّل الدعوة وتطورها، ويورد قوائم بأسماء المشتركين في بدر والقتلى والأسرى وفي الغزوات الأخرى، والمهاجرين الى الحبشة، حتى وفاته(١٧).

وهكذا، فإنه على الرغم من التحول الذي بدأ مع الزهري، ظل اسم المغازي غالباً، وهو ما قد تفسره خشية الجماعة الاسلامية من استبدال الرسالة بالرسول، والنبوة بالنبي، بعكس ما نراه في الأناجيل التي أدمجتها، أو ما يبرره أيامها الاختلاف في الاجتهاد بين العلماء حول العصمة وشمولها، والتكريم وحدوده.

ولقد كانت المغازي في بدايتها أخباراً تروى، وظلت حتى قرابة منتصف القرن الثاني الهجري تعتمد على السند المتصل، وعلى الموازنة بين الطرق المختلفة في الرواية.

وبحكم شفاهية تداول أخبارها، فلا بد أنها تخلّقت، وبخاصة في لحظات انبجاسها الأول، بلغة مجازية رمزية منفتحة على الاحتمالات وتعددية المعاني.

وقد مرّ تدوين السيرة بظروف عسيرة، إذ كان هناك الرأي القائل بعدم تدوين أي كتاب سوى القرآن، وفي أحسن الأحوال يتم التدوين كي يساعد الذاكرة على حفظ النص ثم إحراقه بعد ذلك. وفي هذا يذكر ابن سعد أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان رأى بعض أخبار مغازي النبي مدوّنة على صورة كتاب في يد أحد أبنائه، فأمر بإحراقها(١٨).

كذلك كان الحديث الذي يعدّ أحد المصادر الأساسية للسيرة، يروى بالمشافهة الى فترة متأخرة، بل نُصّ على أن يكون كذلك، وتناهوا عن كتابته خشية أن يختلط بعضه بالقرآن. ويشار الى أن الخليفة عمر أراد أن يكتب السنن، فاستفتى أصحاب النبي، فأشاروا عليه بأن يكتبه، فاستخار الله شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال: إني كنت أريد أن اكتب

---

(١٧) إبن إسحق، كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٦٥). ولمزيد من التفصيل حول ابن اسحق، أنظر: إبن سعد، كتاب الطبقات الكبير في السيرة النبوية الشريفة، ج ٤، ص ٣٢١ - ٣٢٢؛ أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس التميمي، كتاب الجرح والتعديل (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٩١ - ١٩٤؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٢١٤ - ٢٣٤؛ ابن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، ص ١٣٦؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٢ - ١٧٣؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ١٢ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٥ هـ)، ج ٩، ص ٢٣٨، ولسان الميزان، ٧ ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١)، ج ٥، ص ٧٢، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٣٢٨ - ٣٣٣.

(١٨) ابن سعد، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله أبداً[19].

وقد سار على رأي عمر كثير من الصحابة، يرون العناية بنقل الحديث بالمشافهة وعدم كتابته[20]، وإن أشار أبو هريرة الى بعض من الصحابة أباحوه[21].

والمشهور أن تدوين الحديث بدأ في مستهل القرن الثاني للهجرة حين أمر عمر بن عبد العزيز عامله على المدينة (أبا بكر بن محمد بن عمرو) بأن يجمع ما لديه من حديث الرسول، خوفاً من ضياعه، وكتب الى الولايات الأخرى يأمرها بذلك أيضاً.

ومنذ هذا العهد، نشطت حركة تدوين الحديث، واتسعت آفاقها، وتضاعف العاملون في حقلها، أما قبل ذلك، فكانت محاولات فردية محوطة بكثير من كراهة تدوينه.

وطبيعي أن يكون التدوين الأول للسنّة غير مرتب، وغير مقتصر على حديث النبي، اذ كان مختلطاً بالأثر (أقوال الصحابة)، ثم خلص تدوين الحديث، وتنوع وصُنِّف خلال القرن الثالث الهجري[22].

وإضافة الى الخوف من اختلاط المدوّن بالقرآن، يذكر مرغليوث سبباً آخر ربما كانت له أهمية، وهو أن الحرص على معرفة السنّة كان من شأنه أن يعلي مكانة الحفّاظ، ويجعل الحاجة اليهم ماسّة. ووظيفة الحافظ أن يكون عنده معرفة دقيقة شاملة واسعة للحوادث التي يرويها. وهذه المكانة التي بلغها الحفّاظ كان مما يضعفها إمكان الحصول على هذه المعرفة بتفصيلاتها من الكتب، وقد تعب الحفّاظ في تحصيلها والتثبت من صحتها، وكان يهمهم أن يظلوا مرجعاً للتحصيل[23].

والراجح أن تدوين المغازي قد تم في منتصف القرن الثاني الهجري[24]، وذلك لعدم

---

(١٩) اعتماد السنّة في أول أمرها على النقل الشفاهي أو المدوّن، تعدّ مسألة خلافية. فموريس بوكاي يرى أنها لم تكتب إلا بعد انقضاء مدة من الزمن على وفاة النبي. أنظر: موريس بوكاي، القرآن والتوراة والعلم (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ١٧٣. وهناك من يرى أنها اعتمدت طريق المشافهة والكتابة معاً منذ عهد النبي. أنظر: محمد بن علي بن أحمد بن طولون، إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين، صنّفه محمد ابن طولون الدمشقي، قرأه ونظر في تحقيقه وعلّق عليه عبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣ هـ)، ومحمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه (الرياض: جامعة الملك سعود، [د. ت.]).

(٢٠) الأعظمي، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٢) مصطفى السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦١)، ص ٨٤.

(٢٣) مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ص ١٠١.

(٢٤) يقول السيوطي: «قال الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين ومائة، شرع علماء الإسلام في هذا العصر =

ترك السيرة للقصاصين من العامّة، ممن يجلسون في الطرقات ويتظاهرون بالتذكير، وذلك مكروه لمن فعله ولمن استمعه، كما أورد السيوطي(٢٥)، وهو ما يعني أن اجهاض الحركة القصصية على المستوى الشعبي مثّل أحد الأسباب الأساسية في تدوين السيرة، وهو اجهاض بلغ حد ترويج نوادر السخرية من هؤلاء المبدعين الشعبيين مثلما فعل الجاحظ وابن الفرج وابن الجوزي(٢٦).

إذ من الطبيعي أن تحدّ الدولة مع تدوينها من عمقها وخصوصيتها الرمزية بحكم ارتباطها بمؤسسة التدوين، مما أدى الى تهميش حرية مبدعها، واختزال نصها أو تعديل بنيته الكلّية كي تضحي مطابقة للنمط التدويني، وكي تتحور محتويات شبكتها المفهومية لدى متلقّيها بحسب الظرف التاريخي الراهن.

بعد التدوين، وعلى تتابع العصور الاسلامية، تنوّع تناول الكتّاب للسيرة النبوية: فمنهم من يفيض في الحديث عن غزوات النبي، ومنهم من يطيل القول في شمائله، ومنهم من يتحدث عن أولاده وحفدته، ومنهم من يتخذ من أخلاقه مثلاً كاملاً للإنسان الكامل، ومنهم من يجعل من السيرة محوراً تدور حوله أحداث التاريخ الاسلامي وأعمال رجاله وصانعيه الأولين(٢٧).

وفي العصر الحديث، قدّم رفاعة الطهطاوي للسيرة بعنوان «نهاية الايجاز في سيرة ساكن الحجاز»، بعد انقطاع عن كتابتها نيفاً وأربعة قرون، منذ كتاب «إمتاع الأسماع بما للرسول

= في تدوين الحديث والفقه والتفسير والمغازي، فصنّف ابن جريج بمكة، ومالك الموطىء بالمدينة، والأوزاعي بالشام، وابن أبي عروبة وحمّاد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمّر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنّف ابن إسحق المغازي، وصنّف أبو حنيفة، رحمه الله، الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنّف هشيم والليث وابن لهيعة ثم إبن المبارك وإبن يوسف وإبن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر، كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة». أنظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦)، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٦) أنظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ج ٣، ص ٢٤؛ الأصبهاني، الأغاني، ج ١٣، ص ١١٢، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كتاب القصّاص والمذكّرين، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه وأعدّ فهارسه محمد بن لطفي الصبّاغ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٣٠٧.

(٢٧) أورد ابن النديم وياقوت الحموي والسخاوي وحاجي خليفة اسماء عدد من المؤلفات عن حياة النبي مفقودة أو غير مطبوعة. انظر: ابن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، ج ٨، ص ١٤٧؛ شهاب الدين أبو عبدالله بن عبد الله ياقوت الرومي، معجم الأدباء، تحرير أحمد فريد الرفاعي، ٢٠ ج (القاهرة: دار المأمون، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨)، ج ٤، ص ٨٤ و ١٣٥؛ ج ٧، ص ٤٥، وج ١٢، ص ٢١٥؛ أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ (دمشق: القدسي، ١٣٤٩ هـ)، ص ٨٧ ـ ٩٢، وحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ١٠١٢ ـ ١٠١٣.

من خولة وحفدة ومتاع» للمؤرخ المصري تقي الدين المقريزي، في منتصف القرن الخامس عشر الميلادي.

بعد الطهطاوي، ظهرت أعمال أقرب الى النظرات الذهنية، واللفتات العاطفية، والمواعظ الأخلاقية، قدّمها محمد عبده، وأمير علي، وشبلي النعماني، وسليمان الندوي، وأحمد تيمور، وعزة دروزة، ومحمد جاد المولى، وحسين هيكل، وحسن ابراهيم حسن، وطه حسين، وعباس العقاد، وعبد الحميد جودت السحّار، وعبد الرحمن الشرقاوي وغيرهم.

وقد اجتهد جُلّ هذه الأعمال في تقديم صورة لحياة النبي تقترب من «ذوق» العصر، واندرج في ما تعبّر عنه الكلمة الانكليزية (biographical sketches)، أو ما يطلق عليه أندريه موروى (A. Maurois) «فن رسم الوجوه» (Le Portrait)، وامتاح بعضها من منهجيات علوم النفس والاجتماع، الى درجة يجعلها تخرج عن مفهوم «السيرة» بالمعنى الدقيق، وهو ما نستبينه في عبقرية محمد للعقاد، التي تقدم لبعض من مظاهر شخصية النبي، والأحداث، والأقوال المتعلقة به، على قاعدة شبيهة بالتحليل النفسي، مع لباقة في العرض، ومهارة في اللمح، دون استقصاء أو تناول للمتعارف والمشهور بتفسير جديد.

هناك كذلك الكتابات الاستشراقية الأولى حول شخصية النبي التي بدأت منذ القرن التاسع الميلادي واستمرت حتى القرن الثاني عشر، واتخذت في المدارس الأوروبية والأديرة شكلاً مدرسياً يشجع على قبولها.

ويرى ريتشارد سوذرن (R. Southern) أن القرن الثاني عشر الميلادي يعدّ مرحلة جديدة في النظرة الى الاسلام ونبيّه(٢٨).

---

(٢٨) تتراوح كتابات المستشرقين عن النبي محمد ما بين التركيز على الجدل الديني أو السير الإخبارية، أو الدراسات التاريخية الأكاديمية، وهو ما يتبدّى منذ المحاولة الأولى التي قدّمها بيير لوفنيرابل (P. Le Vénérable) في القرن الثاني عشر الميلادي، ورامون لول (R. Lull) في القرن الثالث عشر، ودانتي أليغييري، وريكولدو كروتشي (R. Croce)، وسيمون سيميونس (S. Simions) في القرن الرابع عشر، وغيوم بوستل (G. Postel) في القرن السادس عشر، وسيمون أوكلي (S. Ockley)، وهمفري بريدو (H. Bridow)، وبارتلمي ديربيلو (B. Derbelow)، وجورج سيل (G. Seil) في القرن السابع عشر، ورولان (Roland) وجان غانييه (Ganier)، وفولتير (Voltaire) في القرن الثامن عشر، وكوزان دو برسيفال (C. de Perceval)، ومارغوليوث، ونولدكه (Noldeke)، وشبرنغر (Sprenger)، وسنوك هرغرونيه (S. Hrgronje)، ورينهارت دوزي (R. Dozy)، ومن بعدهم كاتاني (Catani)، ولامنس (Lamens)، وماسينيون (Massignon)، ومونتيه (Montet)، وكازانوفا (Casanova)، وهوارت (C. Huart)، وهوداس (Houdas)، ومارسيه (Marçais)، وأرنولد (Arnold)، وغريم (Grimme)، وغولدسيهر (J. Goldziher)، ووستنفلد (Westnwuld)، ودرمنغهم (E. Dermenghem) في القرن التاسع عشر، ونيقولا دوكوز (N. de Cuse)، وفيف (Vives)، ومراشي (Maracci)، وهوتنغر (Hottinger)، وبيلياندر (Bibliander)، وبريدو (Prideaux)، وإتيين دينيه (E. Dinet)، ومونتغمري زات (M. Zatt)، ومارسدن جونز (M. Jones)، وجوزيف فانيس (J. Vaness)، =

وبجانب الطبيعة «الرسمية» لهذا التراث، عرفت السيرة النبوية مساراً آخر في خطاب الأدب الشعبي، إذ استلهمت من جانب رُواته، فنسجوا منها أعمالاً قصصية مكتملة، أصابها ما يصيب الرواية الشعبية من تطور وتغيير عبر اعادة انتاجها، وعرفت طريقها الى التدوين في بعض فترات تاريخ تناقلها الشفاهي، وإن لوحظ اقتصارها على الفترة الأولى من حياة النبي لا تكاد تتجاوز المولد، ولا نزول الوحي، الا الى سرد بعض المعجزات.

إن القيمة الحقيقية لهذا التراث، على أية حال، تبرز في كونه مرتبطاً بتاريخ الأمة برمّتها، كنوع من توثيق الصلة بكل ما يدعو الى الاعتزاز، ويحمل على المقاومة، ويشير الى التباهي، ويؤكد اتساع المعرفة، ويحدد الضمير الواعي والبداية التأسيسية التي تعطي الأمة قدرة التحرك وهي تمتلك هذا العمق.

لذلك لم يقتصر مبدعو هذه السيرة على الالمام بحياة النبي ودوره في المغازي فحسب، وإنما ذكروا تاريخاً لفترة الرسالة بكاملها، وزادوا فجمعوا سيراً للأنبياء قبل الاسلام، وعدد الرسل وصحة التكليف، وعلاقة العقل بالسمع، تعزيزاً لشأن النبوّة، مثلما فعل الماوردي في كتابه أعلام النبوة[29]، وتوسعوا فأضحت السيرة أحياناً جزءاً من تاريخ عام هو تاريخ المبتدأ أو الخلق[30].

= ومارتن لنغز (M. Lings)، ومكسيم رودنسون (M. Rodinson)، وألفريد غيّوم (A. Guillaume) في القرن الحالي.

وعن موقف المستشرقين من النبي، أنظر: عباس محمود العقاد، ما يقال عن الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦)؛ إبراهيم خليل أحمد، المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي (القاهرة: مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٤)؛ زكريا هاشم زكريا، المستشرقون والإسلام (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٥)؛ حسين الهواري، المستشرقون والإسلام ([د. م.]: مطبعة المنار، ١٩٣٦)؛ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)؛ ثيودور لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وحواشٍ بقلم شكيب أرسلان، ط ٢، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٢)، ج ١، وريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد، كتاب الفكر العربي؛ ٧ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤).

(٢٩) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أعلام النبوة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣٠) هذا ما فعله ابن إسحق في: كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، كما أن: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠) يشمل قصة الخليقة، وتأتي السيرة لتكون جزءاً منه، كذلك: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٦ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨). أما كتاب: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (مصر: [د. ن.]، ١٣٠٣ هـ)، فيسير هو الآخر في الخط نفسه، إذ يتطرق إلى خلق العالم، ثم يبحث في تاريخ العرب قبل الإسلام وحياة النبي باقتضاب.

ثانياً: الهوية

وعبر هذا التراث الممتد، اختلطت وظائف ابداعية السيرة النبوية ما بين نفعية التوصيل الملتزم بالتدقيق التاريخي وجمالية التقبل المعتمدة على تعدد طاقة النصّ الدلالية، وهو ما جعلها دوماً رهينة عمليتين، تتوحدان وتتفارقان، هما: التحقيق (restitution) والتأويل (interprétation) وكلاهما يرتبط بتصور محدد لهذه السيرة.

فالتحقيق يسعى الى اكتشاف الدال الواحد المحكم بواسطة تدقيق مصادره، وتجميع الأدلة التاريخية، واسناد الحديث، فيما التأويل يخرج عن دائرة المباشرة والتقرير، وتجاوز الاطار المحدود للتوصيل الفوري، الى أفق دلالي أرحب مشحون بدلالات رمزية وايحاءات تخييلية.

وربما لهذا السبب استعصت السيرة لدى كثير من دارسيها، على محاولات التبويب والتصنيف ما بين الفقهي والتاريخي والأدبي، ووضعتنا أمام ارتباك بلاغيّ، بالنظر الى ما تقدّمه من زخم دلالي يغيم فيه التمييز بين الموثّق والمُموَّه، ومن مجال خصب لملامسة الواقعي والتاريخي والاجتماعي والديني والأيديولوجي.

وقد مسّ مكسيم رودنسون (M. Rodinson) هذه «المسألة» في مقدمة كتابه عن حياة النبي، حين وجد صعوبة تسجيل هذه السيرة عبر وقائعها الأكيدة، نتيجة قلّة الثقة بمصادرها، بالنظر الى تأخرها عن الوقائع، إذ إن أقدم النصوص التي نملكها عن هذه السيرة يعود الى زهاء مائة وخمسة وعشرين عاماً بعد وفاة صاحبها، إضافة الى تلونها بالمصالح السياسية. من هنا فقد كان مبدعو هذه السيرة يتمتعون بموهبة أدبية عالية. وكانوا يسبغون على ابداعاتهم ذلك الطابع الحي السلس المألوف الذي يضفي عليها روعتها[٣١].

وقد خلص رودنسون الى القول بأن تلك الحوادث الحية، وهذه التفاصيل الملونة بكل مظاهر الواقع، فضلاً عن بلاغة التعبير عنها ورقّته، هي بمثابة الدليل على القريحة الأدبية أكثر مما هي برهان على الصحة التاريخية[٣٢].

عموماً، فإن ما يقدم للأدبية أسبقيتها في هذه السيرة على التاريخية اشارات متضافرة إن على مستوى الزمن أو الصيغة أو الرؤية أو الأسلوب، يمكن أن نوجزها في التالي:

أ ـ أن الزمن التسلسلي الخطّي (Chronologique) الذي يراعي المنطق الخارجي لتتابع الأحداث، ليس المؤطر في العادة لانتظام وقائعها، إذ إن زمان السيرة يتميز بالدائرية، ويمارس مفارقاته عبر التحرك نحو الأمام (الاستباق) ونحو الخلف (الاسترجاع)، وهو ما

---

(٣١) Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris: Seuil, 1974), p. 4.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥.

يمكننا من رصد دلالته في علاقته بزمن الراوي والمدوِّن ضمن ما يطلق عليه (زمن النص) (text-zeit)[٣٣].

ب ـ الخروج على النهج الاخباري بالابتعاد عن الحكْي (Le récit) المرتبط بالخطاب التاريخي العربي التقليدي، والذي يبدو في اتخاذ المؤرخ لموقع على مسافة من الأحداث، إذ تزخر نصوص السيرة بالتداعيات التي تدخل فيها بنية الحلم والخطابات المسرودة والأزمنة المعاشة والمتخيّلة.

ج ـ حضور علاقة تركيبية داخل هذه النصوص، عكس الخطاب التاريخي الذي تغيب منه هذه العلاقة، ويسجل فيه الحدث لذاته، في شبه استقلال عن غيره، أو قيام الترابط بين الأحداث على علاقة خارجية تتصل بالشخصيات التاريخية أو المكان أو الزمان التسلسلي، بينما في نصوص السيرة تأتي مفارقة الاستباق والاسترجاع لتقدم دلالتها الخاصة.

د ـ أن الأحداث في هذه النصوص يحكم صيغتها منطق متفرد يرتبط بنصّ الشخصية (الحديث النبوي) وسرد الراوي ومعيار الأسطورة[٣٤]، في حين أن ما يهم الخطاب التاريخي هو الأحداث التي ينبغي تسجيلها أو نقلها، دون أية تبدّلات في صيغتها، نتيجة هيمنة المسرود[٣٥].

هـ ـ أنه خلافاً للرؤية السردية البرّانية الواحديّة في الخطاب التاريخي، القائمة على هيمنة المؤرخ الذي لا يشارك في مادة حكْيه، فإن نصوص السيرة تمارس في الأغلب خروجاً على هذه الرؤية.

و ـ وعلى مستوى الأسلوب، تتميز هذه النصوص بقربها من المتشابه، وحكمته التصرّف في الكلام واتيانه على ضروب[٣٦]، والاسترسال بدل التقطيع، وتزاوج الصناعتين (الشعر والنثر) والبناء الهرمي القصصي.

---

(٣٣) Harold Weinrich, *Le Temps: Le Récit et le commentaire,* traduit de l'allemand par Michel Lacoste (Paris: Seuil, 1973), pp. 70-91.

(٣٤) يمكن الإشارة إلى مثل هذه الوقائع الأسطورية التي وردت في السيرة النبوية، في ما ذكر حول قصة شقّ صدر النبي محمد في طفولته التي يراها هيكل: «قصة لا يطمئن اليها المستشرقون، كما لا يطمئن اليها كذلك جماعة من المسلمين يرونها ضعيفة السند، إنما يدعو المستشرقون، ويدعو المفكرون من المسلمين إلى هذا الموقف من ذلك الحادث أن حياة محمد كانت كلها إنسانية سامية، وأنه لم يلجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق، وهم في هذا يجدون من المؤرخين العرب والمسلمين سنداً حين ينكرون من حياة النبي العربي كل ما لا يدخل في معرفة العقل، ويرون ما ورد من ذلك غير متفق مع ما دعا إليه القرآن». أنظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٨٧.

(٣٥) Weinrich, Ibid., p. 101.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار التراث، [د. ت.])، ص ١١٢.

وهكذا يتميز ابداع السيرة النبوية بخصوصية أدبية تخضع لمجموعة قواعد متواطأ عليها (Pre-existant) لتوجيه فهم المتلقي والسماح له بتقبّل تقويمي(٣٧).

ففي حين يتصف الخطاب التاريخي بالتسلسل الزمني وأحادية الرؤية والصيغة والأسلوب، نجد إبداع السيرة النبوية يتّصف في الغالب بالدائرية وتعددية الرؤى والصيغ والأساليب.

وهذا التميز هو الذي يحدو بنا ألا نقبل بالقول عن هذا الابداع إنه تاريخ أدبي يميل الى استخدام القالب القصصي في سرده للتاريخ، ولا رواية تاريخية لأن الأحداث المتناولة فيه يمكن أن تكون حقيقية أو تاريخية أو متخيلة، وإنما قصة تستمد مادتها من تاريخ حياة وتحافظ على حسّها ونبضها.

فإبداع السيرة النبوية، رغم استعانته بالوقائع التاريخية كاطار لنسخ أحداثه وشخوصه، وتوظيفه العديد من الصفات التي يتميز بها الخطاب التاريخي، فإنه يستعيد هذه الوقائع والصفات ويستنسخها من جديد، وهو ما عناه أرسطو بقوله إن الوقائع تفقد هويتّها التاريخية بمجرد دخولها في اطار العمل الأدبي، وإن تفاوتت درجات هذه الاستعادة بين الاستغراق في الوقائع واستيعابه في نسق جمالي يدل عليها كما يتصور وقوعها أو تحويرها بما لا يخرج بها عن سياقها الأصلي، أو التصاعد بها الى حد امتلاك نظرة تأملية، تتيح قدراً من الانفصال، ومن ثم قدرة على ربط الماضي بالحاضر، وذلك على الرغم من أن شخصية النبي تظل دوماً على اتصال بواقعها التاريخي مهما خضعت لرؤية المبدع وتلوينه لها، ومن ثم فهي أشد مقاومة لرغبة الفن في التحوير والتغيير.

وعلى الرغم من ذلك، فقد حوّل ابداع السيرة النبوية تاريخها (الجامد) الى رواية حية، اعتماداً على مبدأين أساسيين:

أولهما، نوعية التفاصيل التي تكشف عن شخصية النبي، والتي لا تقتصر على خطوط السيرة الرسمية التي يعتمدها المؤرخون، إضافة إلى دمج هذه التفاصيل الانسانية في كيان جديد لا تتباعد فيه ولا تتنافر، بل تتفاعل وتتماسك، فإذا السيرة كأنها خلق جديد، وهو ما عناه حسين هيكل بقوله: «إن السيرة أكثر نبضاً بالحياة من التاريخ: ففيها نلمس الانسان مباشرة، أما في التاريخ فإننا نلمس الانسان عن طريق الأحداث التاريخية التي أحاطت به... وهنا نتخذ من الأحداث محوراً للتاريخ، أما في السيرة فنتخذ من الانسان الفرد محوراً تؤلف حواليه الأحداث التي أحاطت به والتي وقعت منه مباشرة، فهي أقرب الى القصة من التاريخ»(٣٨).

---

(٣٧) Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, p. 79.

(٣٨) هيكل، حياة محمد، ص ٥.

ثالثاً: في البنية السوسيو ـ نصّية

ما دمنا قد حدّدنا هوية هذا الابداع، فإننا مطالبون بأن نتقدم الى تحديد دلالاته السوسيولوجية، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصية بينه وبين النصوص الأخرى التي امتاح منها من جهة (القرآن، الحديث، أيام العرب، الأنساب. .)، وبينه وبين شواهده المتعددة من جهة أخرى، تمهيداً لاستيضاح هذه الدلالات.

ذلك أن ابداع السيرة النبوية يمكن النظر اليه متمفصلاً على قاعدة مزوجة: ضمن بنية نصيّة لها خصوصيتها ورهاناتها الذاتية واستقلالها النسبي، وكذلك في اطار بنية سوسيو ـ نصية تنتج دلالتها إما عن طريق معارضتها نصوصاً سابقة أو نقدها، أو استلهامها، وحيث التعالق بين هاتين البنيتين تجسّده وتشكل أرضيته هذه التفاعلات النصية، وبذلك يمكننا الامساك بسوسيولوجية هذا الابداع ليس عن طريق مماثلته ببنية اجتماعية خارجية معينة، ولكن في سياق تطورها السوسيو ـ نصّي.

١ ـ أبعاد تناصية

والاطار النصي في هذا الابداع ينطلق من مصادرة أساسية، ترى أن السيرة النبوية قد تفاعلت تقاطعاً وتداخلاً، ضمنياً أو مباشرة، وبمساحة قد تضيق أو تتسع، مع كل معطيات الموروث، والتحمت ذاكرتها بمجمل وجوه حضارتها: لغةً وأدباً وتاريخاً ودينا وميثولوجيا؛ واستأنس رواتها ومدوّنوها بحكايات تواترت من الماضي، وهو ما يوحي بأنهم قد حاكوا القصّاصين القدامى في تناولهم أيام العرب في الجزء الخاص بالمغازي، وربما كان الرسول في المغازي يحتل مكانة شبيهة بتلك المكانة التي يحتلها البطل في الأيام[٣٩]، بل أن بعضهم ـ مثل ابن اسحاق ـ قد اعتمد في ابداعه السيرة على القرآن، والحديث، والروايات السابقة، والقصص اليماني، والشعر العربي، فضلاً عن تراث الفرس واليهود والنصارى ممن أطلق عليهم «أهل العلم الأول»[٤٠].

والملاحظ أن هذا التفاعل النصي قد تباين بين توظيف وآخر، إذ استثمر كحجة للاقتناع (القرآن والسّنة)، واتخذ وسيلة للامتداد التاريخي «الأنساب»، واستخدم (الشعر) لإثارة العاطفة، وأوّل لتأكيد التجلّي الالهي (الأساطير).

وبالرغم من أن ليفي ـ شتروس (C. Lévi-Strauss) يرى في هذا التفاعل مجرد «علاقة بين نصين أوّحى بها همّ جمالي أو أخلاقي»[٤١]، وكأنه ليس مسألة اشتباك جدلية بين

---

(٣٩) حسين نصّار، نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٢٣٢.

(٤٠) ابن النديم، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، ص ١٤٢.

(٤١) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1974), p. 235.

النصوص والسياق التاريخي الاجتماعي، فإن ابداع السيرة النبوية يقدم لنا أوجهاً أربعة لتفاعلاته، لا نزعم الانفصال والتباعد فيما بينها:

أ ـ الوجه الأول:

ويطلق عليه جيرار جينيت (G. Genette) «الاحالة النصية» (metatexualité)، ويعني العلاقة المسماة عند القدماء بالاستشهاد، ويتم عن طريق ايراد نصوص من القرآن والحديث بهدف تأكيد الفكرة أو تعميق الرؤية، وينطلق من قناعة أن هذه النصوص غير قابلة للنقد. والاستشهاد بهذا المعنى هو تحقيق لسيرورة النص الأصلي التاريخية، ومن ثم لا يكون النص الجديد الا تفسيراً له، وفق قوانين تعبيرية مغايرة.

والملاحظ أن إبداع السيرة كلّه قد امتاح في الأساس من القرآن والسنّة بدءاً من النسق اللغوي والبلاغي الى البنى الدلالية، إذ إن سيرة ابن هشام يكاد يكون نمطها وأسلوبها نمطاً حديثاً وأسلوباً حديثاً[٤٢].

بالنسبة الى القرآن، فقد ذكر في آياته بعض الحوادث التي واجهها النبي، وفصّل في بعضها، وألقى ضوءاً على العقبات والصعوبات والأزمات التي كان يلاقيها، واقترح الاجابات والحلول لها. وامتازت المدنيات فيه بوصف المغازي، وذكر أسبابها، وإمكانات استفادة المسلمين من نتائجها، وتنوّعت أساليبه بين الشدّة واللين، والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، انسجاماً مع السيرة النبوية، وموافقة لحال المسلمين والمشركين في أوقات نزول الآيات. غير أن الاستفادة من القرآن في ابداع السيرة لم تكن سهلة، لأن ما جاء فيه عنها ليس مرتباً أو واضحاً دائماً، ولم يشمل بالذكر كل الأعمال التي قام بها النبي، أو جميع من اتصل بهم، اضافة الى صعوبة معرفة زمن نزول المكّيات التي اختلف فيها العلماء[٤٣].

أما السنّة، وتعني كل ما قاله النبي أو عمله أو أقره أو رآه ولم ينكره، فالتواتر أنها لم تدوّن في زمنه إذ إن أقدم محاولة رويت لتسجيل الأحاديث كانت أيام عمر بن عبد العزيز، ووقع في بداياتها الخلاف بين الإخباريين والمحدثين:

المحدثون تمسكوا بالسند، وأولوه الأهمية الأولى، ولم يقبلوا حديثاً الا اذا استوثقوا من رجال سنده، واطمأنوا الى عدالتهم وعرضوه على منهجهم قبل أن يثبتوه في أعمالهم وفي قواعد علمهم (علم الرجال)، بحسب ما سمّوه قواعد الجرح والتعديل والصعود في إسناده الى الأوّل من أسرة النبي أو من صحابته.

أما الإخباريون، فكان لهم منهج آخر مختلف، هو طريق السند الجماعي أي أن الواحد

---

(٤٢) أمين، ضحى الإسلام، ص ٢٢٣.
(٤٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص ٦٧.

منهم يبدأ بذكر جميع رواته وأسانيدهم، ثم يجمع ذلك كله ويستخرج منه رواية واحدة على النحو الذي نجده في أعمالهم.

وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول إن كلا الفريقين عني بنقد الإسناد أكثر مما عني بنقد المتن، حين توجها في الأساس الى الراوي ومدى صدقه، وإلى شكل الحديث ولفظه، وليس إلى مضمونه ومحتواه، فقلّ أن تظفر منهما بنقد من ناحية أن ما نسب الى النبي لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه[٤٤]، بل قيل إن الفريقين كانا يتشدّدان في مراجعة السند اذا اتصل الحديث بالأحكام والحلال والحرام، ويتجوّزون اذا اتصل بمسائل أخرى[٤٥].

ب ـ الوجه الثاني:

هو «التضمين النصي» (transtexualité)، ويعني به جينيت «الطريقة التي يهرب عبرها نص من ذاته بشكل مباشر أو ضمني في الاتجاه أو البحث عن نص آخر»[٤٦]، وهو ما يلاحظ في تبادل شحن الحمولات الجمالية والفكرية بين السيرة النبوية والقصّ الشعبي.

فمن ناحية، استعانت السيرة ببعض من العناصر الأسلوبية الخاصة بهذا القص من مثل المزاوجة بين الصناعتين، والحرص على ايراد (النسب) لكل شخصية[٤٧]، وكان استعانتها بالشعر في مواقف القتال أو الرثاء أو الفخر، لا لإقامة الحجة، حيث يرى الفقهاء أنه لا يصح احتجاج بما ليس دينياً على ما هو ديني، وإنما بهدف إثارة العواطف والانفعالات خدمة للغرض العام.

ومن الناحية الأخرى، وُظِّفت في تضاعيف القصص الشعبي مفردات بعينها، يلجأ اليها رُواته المؤدون من مثل استئناف كل جزء في روايتهم بالصلاة على النبي، وتوجيه التحية

---

(٤٤) أمين، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٤٥) وفي هذا يقول ابن حنبل: «إذا روينا عن رسول الله (ص) في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، واذا روينا عنه في فضائل الأعمال، وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد». أنظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، كتاب الكفاية في علم الرواية (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ هـ)، ص ١٣٤.

(٤٦) Gérard Genette, *Palimpsestes* (Paris: Seuil, 1982), p. 8.
يعني هذا العنوان «الألواح»، أي ورق المخطوط الذي يكتب عليه، ويمسح ليكتب عليه من جديد، وفحواه «قراءة النص الذي يختفي وراء النص».

(٤٧) من الملاحظ أن نسب النبي محمد عند إبن اسحق يرتبط مباشرة بآدم. وإذا استثنينا الزهري الذي لم يعر هذا الأمر أهمية قصوى، فإننا نجد ابن هشام، إسوة بابن إسحق، يرتفع به الى آدم. كذلك يبدأ ابن حزم في سيرته للنبي بولد عدنان، ثم داخل ولد عدنان يبدأ بقريش ونسبها باعتبار أن النبي قرشي، وداخل ولد قحطان يبدأ بالأنصار لأنهم أفضل أبناء قحطان.

إليه توقيراً أو تقديراً، أو تشخيص هيئته. فهي تراه جميلاً، أكحل العينين، يضيء خدّاه كوردتين، شفيع أمّته المتميز بالرحمة الواجبة زيارته، والمؤهل للاقتداء به والسير على نهجه.

كذلك فتحت المخيلة الشعبية ابداعها نحو تنمية درامية لهذه السيرة وإثرائها، من مثل نسجها أعمالاً تتراوح في الطول والتكوين الخيالي لوصف رحلة النبي الى السماء، ومرافقة الملائكة والأولياء الصالحين له كي يشهدوا أمام العرش صحبة سابقيه من النبيّين، البيعة له باختتام الشجرة التوحيدية.

وعلى هوى الخيال الجامح، تتناول هذه الأعمال مراحل السفر، وطبقات الكون، وعجائب الخليقة، بمنبر يمنح بعض الأحيان الأدب أجمل صفحاته، وإن اعترض الأصوليون عليها باعتبارهم إياها فولكلوراً مادياً موجّهاً إلى مؤمنين جهلة، أو الى شرائح ذات رغائب مبتذلة.

وفي الاتجاه نفسه، دخلت في منظومة مفاهيم القص الشعبي مصطلحات رمزية اسلامية للتأثير في وجدان جمهورها، من مثل «مروج الفردوس الخضراء»، و«وديان الجنان»، و«القبة البيضاء» التي تجسّد طهارة الأولياء وتقواهم. وورد في هذا القص كذلك الوصف الزاهي لليلة القدر(48).

ولم يقتصر الأمر على هذه المفاهيم، بل تعدّاها الى تطويع بعض من البنى الأسلوبية والدلالية لمقتضيات القصّ الشعبي، مثل إسناد الرواية فيه لسد الثغرة بين «زمن الحدث» و«زمن القص»، واكسابه الصيغة الاسلامية، حيث عنترة يُضحي بمثابة البشير بظهور النبي، ويصبح الملك اليماني القديم سيف بن ذي يزن (مبيد الكفرة أهل الشرك والمحن في سائر الأمصار والزمن)، وتجمع الأميرة ذات الهمة بين نزعة المنافحة عن الاسلام والنزعة العدنانية.

ج ـ الوجه الثالث:

ويسميه جينيت «المعارضة النصية» (Paratexualité)(49)، ويقوم على دخول نصّين في

---

(48) في سيرة الظاهر بيبرس، يرد وصف ليلة القدر على هذا النحو: «وإذا بأبواب السماء قد فتحت بقدرة الله وظهرت من السماء طاقة قدر القبة، وهي صافية البياض والنور يسطع منها ورأى كل شيء على الأرض ساجداً ولا أحد متنبه من الأنام ولا حسّ ولا ديك يصيح ولا كلب ينبح، الا الدنيا ساجدة وأشجارها راقدة، فقال محمود في نفسه: هذه ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر. ثم نهض على الأقدام وسأل الله الغفران ودعا رب الأنام وقال اللهم بحرمة هذه الليلة المباركة عندك أسألك أن تجعلني ملكاً على مصر والشام وسائر بلاد الإسلام وأن ترافقني النصر على الأعداء بحق المصطفى المظلّل بالغمام. اللهم إجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً. اللهم إجعل لي بين أكتافي عزم أربعين ولياً من أوليائك الصالحين. اللهم استجب دعوتي إنك على كل شيء قدير برحمتك يا نعم المولى ونعم النصير». أنظر: سيرة الظاهر بيبرس (طبعة القاهرة)، مج ٢، ص ٣٥.

(49) Genette, *Palimpsestes*, p. 9.

علاقة حوارية، وهو ما يعني أنـه يمثل أعـلى وجوه التفـاعلات النصيـة، نظراً لتضمنـه محاولـة تعـرية قنـاعات النص الأصـلي وإن تميز بـاحتفـاظـه في النص المعـارض (Pastichant) بمعـالم واضحة تدل عـلى النصّ المعارض (Pastiché)، كتسميـة صاحب النصّ الأصـلي، أو الاشارة اليه، أو استعمال أسلوبه، وهو ما يبدو في سيرة ابن هشام التي عارضت سيرة ابن اسحاق الى حد جعلت اسمه يطغى على اسم ابن اسحاق، مع أنه لم يروها عنه مـاشرة، إنما رواهـا عن تلميذه زياد البكائي.

يعترض ابن هشام عـلى الكثير من روايـات ابن اسحاق فيصحِّحهـا من رواة آخرين، ويشك في صحة تـرتيب العديـد من الأخبار وفي صحـة ايرادهـا أصلاً، ويستبعـد ما لا يتفق واهتمامات الفقهاء، ويضيف ما يستحسنونه، ويهمل التحقيق والمقارنة والنقد والمساق المنطقي للأحداث، ويُسقط من الأشعـار ما لم يـرض عنه، ويضيف مـا استحسنه، ومـا رآه تفصيلاً وحشـواً من مثل مـا ليس فيه ذكـر للرسول، ومـا لم ينزل فيـه شيء من القرآن، ومـا ليس له سبب أو علاقة بالسيرة كأن يكون تفسيراً أو شاهداً، وبعض ما رآه «معيباً» يشيع ذكـره، وما لم يوافق الراوي الوسيط البكائي على روايته، وأشياء يسوء بعض الناس ذكرها.

ويعترف ابن هشام أن عمله في هذه السيرة هو الاختصار والتنسيق، واضـافة مـا لا بد من اضافته، وحذف ما لا ينبغي الابقاء عليه، وما لا يمكن الوثوق في مصادره، بخاصة فيـما يتصل بعصر ما قبل الاسلام، وأخبار القرون الأولى والأنساب القديمة، وهو ما يورده بقوله: وأنـا إن شاء الله مبتدىء هذا الكتاب بذكر اسماعيل بن ابراهيم، ومن ولد رسول الله ﷺ، وما يعرض من حديثهم، وتارك ذكر غيرهم من ولد اسماعيـل على هـذه الجهة لـلاختصار الى حـديث سيرة رسـول الله ﷺ، وتارك بعض مـا يذكـره ابن اسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر ولا نزل فيه من القـرآن شيء وليس سبباً لشيء من هـذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً عليه لما ذكرت من الاختصار[٥٠].

كذلك حذف ابن هشام ما تصوره من شعر مستجهن أو حديث بسوء، مثل تنبيهـه الى أبيات اختصرها من قصيدة لحسّان بن ثـابت في هجاء المشركـين يوم بـدر «لأنه أقـذع فيها». كذلك نراه يصحح روايات ابن اسحاق ويناقشها، ويثبت ما يرى أنه الصواب، ويضيف مـا يرى اضافته ويسند هذه الاضافة الى ذويها أو يحمل هو تبعتها، إذ إن «هذا ما صحّ عنـدي»، أو «حدّثني بذلك بعض أهل العلم»، أو «حدّثني من أثق فيه»، الى مثل ذلك من عبارات.

وعلى الرغم من ذلك، نجد ابن هشام يورد أساطير لا يسندها نص أو يؤيـدها عقـل، وهو ما يتضح في حديثـه عن قصة سـد مأرب والجـرذ الذي أخـذ يحفر فيـه حتى انهار، ومـا يرويه عن أبي زيد الأنصاري فيما حدّث به عن أبي عمرو بن عامر أنـه رأى هذا الجـرذ، وتنبأ بمـا سيحدث للسـد. وكذلـك قصـة الـرجـل النصراني الـذي دعـا الى النصرانيـة في اليمن

---

(٥٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ع و٣٤، وج ٢، ص ٣٨٥.

وخرجت اليه ذات الرؤوس السبعة فدعا عليها وماتت في الحال، وأيضاً اعتماده على الكهّان وما يروى عنهم من قصص، على زعم أنه يفضي في النهاية الى التنبؤ بمجيء الرسول.

د ـ الوجه الرابع:

ويطلق عليه «المحاكاة النصيّة» (Hypertexualité) ويعني كل عملية توليدية لنص ما (Hypertextel) من جانب نصّ سابق (Hypotexte) عن طريق تحويل بسيط(٥١)، مثال ذلك ما يبدو من تطابق بين سيرة ابن عبد البرّ النمري الدرر في اختصار المغازي والسير، والسيرة التي وضعها من بعده تلميذه ابن حزم جوامع السيرة(٥٢)، وهو تطابق لم يقتصر على مجرد الآراء وسرد الأعلام، بل شمل أغلب عبارات نص ابن عبد البرّ.

فابن حزم يستهل سيرته بموجز حول نسب الرسول ومولده وسنّه ووفاته وأعلام رسالته وحجّه وعُمُراته وغزواته وبعوثه وصفته وأسمائه وأخلاقه وأمرائه وكتّابه وحرسه ومؤذنيه وخطبائه وشعرائه ورسله ودعوته بعض الملوك الى الاسلام ونسائه وأولاده، بعدها يبدأ التطابق منذ حديثه عن المبعث، مع تصرّف قليل هنا وهناك. أما الظن بأنهما ربما نقلا عن مصدر مشترك فيضعفه أن ابن عبد البرّ عيّن في سيرته مصادره التي نفذ من خلالها الى وضع كتابه، في حين لم يذكر ابن حزم، في ما التقى به معه، مصدراً واحداً. وحقاً أنه يتابع في حديثه المفصّل عن الغزوات ابن اسحاق، سواء في ترتيبها أو في ما تضمنته من الأحداث والأسماء، غير أنه في الواقع يتابع في ذلك ابن عبد البرّ. وابن حزم لا يتابع ابن عبد البر في نسق كتابه وما تضمّنه من الأحداث وأسماء الأعلام فحسب، بل كثيراً ما يتابعه في سرد كلامه ناقلاً نص عباراته مع شيء من التصرف أحياناً، وقد يترك النص الذي نقله عن أستاذه دون أي تصرّف، ونراه يتابعه في كثير من مراجعاته وآرائه حتى ليظن من لم يقرأ ابن عبد البرّ أنها ثمرة اجتهاده(٥٣).

٢ ـ السؤال السوسيولوجي

نريد هنا أن ندفع فرضياتنا حول تحليل تراث السيرة النبوية الى غايتها التي نهدف الى بلورتها، وتكمن في محاولة استقراء الدلالات السوسيولوجية التي تتلبّس وعي تفاعلاتها النصية، دون أن نقع في ما يسمى «مغالطة التجريد الدلالي الباطل» (Fallacy of vicious semiotic abstraction) القائم أما على المبالغة في تحميل هذه التفاعلات لدلالات قد تلوح

---

(٥١) Genette, Ibid., p. 11.

(٥٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الأسد؛ مراجعة أحمد محمد شاكر، تراث الاسلام؛ ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢).

(٥٣) أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر، الدرر في إختصار المغازي والسير، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١٥ ـ ١٧.

على مسافة بعيدة منها، أو تأويلها الانعكاسي التبسيطي للسياق الاجتماعي التاريخي.

ذلك أن هذه التفاعلات تعدّ أكثر من النصوص نفسها في القدرة على الكشف عن دلالاتها حيال المجتمع والتاريخ، بالنظر الى مغزى تقاطعاتها وتداخلاتها، وهو ما دعا بيير زيما الى اعتبارها «مفهوماً سوسيولوجياً»[٥٤]، وكذلك من منطلق أنها لا تحلق حظّها الخاص من الدلالات، ولكنها تشي بالمعايير الدينية والجمالية والأيديولوجية والسياسية المحايثة، تلك المعايير التي يطلق عليها ميشيل فوكو (M. Foucault) «الممارسات غير النصيّة» (Pratiques non-textuelles) المتعالقة مع النص والمتحاورة معه عند إعادة انتاجه[٥٥].

وهكذا يمكن هنا تأويل دلالات أوجه التفاعل النصي لإبداع السيرة النبوية كالتالي:

أ ـ في اطار الاحالة النصية التي امتاحت السيرة عبرها من القرآن والسنّة، يمكن طرح دلالتها الدينية من منطلق أنه اذا كان هذان المصدران قد شكّلا بالنسبة الى مبدعي السيرة نقطة انطلاق يوثق بها، فإنهما على الجانب الآخر قد خففا من حدّة تساؤلات الفكر وزخم اندفاعه. فالنبوّة والنص الموحى لم يكونا فحسب نقطة انطلاقه، بل كانا ذروة التاريخ أيضاً في ما يتصل بكل شيء.

وإذا كان التاريخ لن يلقى انهياراً رأسياً بعد القرآن والنبي، بسبب من استمرار «الذكر» الذي رأى القرآن أن الله سيحفظه، فلا شك أن القمة التي بلغها التاريخ مع نبوّة النبي لم يكن من المتصور أن يبلغها مرة أخرى. على أن هذه المسألة سرعان ما خفّت مصداقيتها على مستوى الواقع مع تصاعد المشكلات في وجه الدولة الجديدة، وعدم إمكان استيعابها أو حلها، رغم توافر حسن النيّة وإرادة الحل، مما دفع البسطاء الى ايثار عودة الوحي الناطق في شخص النبي. فعندما نشب الصراع بين عثمان والثائرين عليه، خرجت احدى الصحابيات الى مسجد النبي شاكية اليه على قبره انقطاع الوحي وغياب شخصه الذي كان يمكن أن يعيد الأمور الى نصابها[٥٦].

إن القرآن والسنّة لم يعودا كافيين، أو هكذا ظُنّ للحظات، فكيف يحلّ إبداع السيرة هذه الاشكاليات، وما أثر ذلك فيه؟

سرعان ما برز اتجاهان متوازيان، الاتجاه الذي يرى أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، والآخر الذي سرعان ما حاك صورة تاريخية فذة ومتفرّدة حول النبي، واستخدامها في اتجاهي التسويغ والتثوير، وبقيت جماعة صغيرة ثالثة حائرة تحاول التوفيق بين العهد الذهبي ومقتضيات ومستجدّات الواقع.

---

(٥٤) Pierre V. Zima, *Manuel de socio-critique* (Paris: Picard, 1985), p. 138.

(٥٥) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), p. 61.

(٥٦) معن زيادة، «بعض إشكاليات المنطق الداخلي للفكر العربي الإسلامي،» قضايا عربية، السنة ٧، العدد ٣ (آذار/ مارس ١٩٨٠)، ص ٧١.

لقد غابت مؤسسة النبوة، وكان الصراع يجري حول المؤسسة البديلة. واعتقدت السلطة لفترة من الوقت أن الاتجاه نحو المركزية هو الحل لاضطراب الناس وقلقهم، وذهب عثمان وعليّ ضحيّة هذه المحاولات. ولكن الفئات الاجتماعية الجديدة التي أنتجها الالتفاف حول النبي والاشتراك في الفتوحات كانت تملك التطلعات نفسها. وهكذا برزت ابداعات للسيرة ذات اتجاهات تغييرية باسم القرآن، في الوقت الذي كان فيه الأمويون يحكمون باسم قدر الله تارة، والوراثة عن عثمان تارة أخرى.

واذا كان أتباع «الصورة التاريخية» قد فشلوا في القرن الأول الهجري في فرض صورتهم تراثاً مشتركاً، فإن مبدعين آخرين للسيرة نجحوا، الى حد ما، في ردّة فعلهم على محاولات السلطة الأموية لفرض نفسها بديلاً لمؤسسة النبوّة.

وهكذا توزعت صورة السيرة النبوية مما بين مشايعين للأمويين من مثل أبان بن عثمان، وموسى بن عقبة، ومحمد بن سالم الزهري، ممن أبرزوا دوراً محورياً لبني أمية في تاريخ الدعوة، وآخرين مثل شرحبيل بن سعد، وعبد الله بن أبي بكر، وعاصم بن عمر بن قتادة اتخذوا موقف المعارضة لبني أمية، وتأثروا بروايات أهل المدينة التي تحوّل منها الثقل السياسي الى دمشق، فاهتموا بسنّة النبي، واستمسكوا بالإسناد تحرّياً للدقة، واتسمت رواياتهم بطابع ديني واضح، لما كانَ يعنيه التمسك بالدين آنذاك من موقف سياسي مضاد لخروج الأمويين في سياستهم عن جادّة الشريعة.

ب ـ وفي اطار التضمين النصيّ الذي يجسّده التبادل بين السيرة النبوية والسير الشعبية الأخرى، نلاحظ بروز أدبيته وهيمنته أكثر من غيره من وجوه التفاعل النصي، بالنظر الى تراكم الكم الكبير للممارسات الابداعية الشعبية لهذه السيرة (حكايات، أشعار، أغانٍ، أمثال، موشحات).. التي قدمّها المبدعون الشعبيون (مؤدون، شعراء، منشدون، مدّاحون، وشّاحون، رواة...)، ممن أوّلوا تراث السيرة النبوية لمقتضيات ذهنية الجماعة الشعبية الفكرية والجمالية، تأويلاً لم يتوقف عند حدود التحوير الشكلي، بل يقترب مما يطلق عليه روبير إسكاربيت (R. Escarpit) «الخيانة الخلّاقة» (Trahison créatrice)، وعنى به تحقيق تعديلات تطال البنى الجمالية والدلالية في النص (الرسمي) لضمان تقبّله من جماعة اجتماعية أخرى[٥٧].

فلقد استحوذت السيرة على مشاعر هؤلاء المبدعين وشغفتهم، وكان من الطبيعي أن يتواردوا على استلهامها، فأعادوا انتاجها بالتقاط ما فيها من ايحاءات موضعيّة أو فنية، عندما يعالجون قضايا مجتمعهم، وهو ما قد يطرح تساؤلات حول عدم استطاعة الابداع (الرسمي) للسيرة النبوية ـ النفاذ الى وجدان الجماعة الشعبية.

---

(٥٧) Robert Escarpit [et al.], *La Littéraire et le social éléments pour une sociologie de la littérature* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), p. 127.

ج ـ وفي اطار المعارضة النصية، يبرز البعد النقدي تجاه التاريخ، ـ سواء كان حاضراً أو ماضياً ـ الذي من خلاله تنتج دلالة جديدة وموقف جديد من السيرة وفكريتها، يقوم على النقد.

وهذه المعارضة تشير في الأساس الى توجيهات أيديولوجية متباينة، تتقنّع في مراوحة ابداع السيرة بين التحقيق والتأويل، وبين اتجاهات جديدة كردّة فعل على أخرى سائدة، وبين تضارب قراءات المذاهب ومنظورات الشرّاح، وبين توزع مبدعي السيرة بين المدينة والأمصار. ذلك لأن هذا التراوح يخفي في العمق صراع القوى على مستوى التنضيد الاجتماعي. بل إن تنامي بداية وعي ابداع هذه السيرة لم يكن بعيداً عن قصدية الانتفاع بها في تحقيق مصالح أيديولوجية آنية، مع كل ما صاحبه من صراعات بين القوى الاجتماعية السياسية المختلفة، في محاولة لتضمين السيرة منطقاً أيديولوجياً مهيمناً، وهو ما يفسر اختلاط التاريخي بالديني فيها، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه لكل فرقة اسلامية أن تقدّم فهمها الخاص لتصرفات النبي ومشروعاته ـ هذا الفهم الذي عكس تطلعات تلك الفرق وصراعاتها فيما بينها وشكّل أساس انتاج وإعادة انتاج نصّي سِيَريّ ذي طابع ذرائعي (Pragmatique) تتصارع فيه الأيديولوجيات، وهو ما ارتسم خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

د ـ وفي اطار التقليد النصّي، يُلاحظ أنه لم يصدر فحسب عن خشية من اختراق محيط الهيبة التي لازمت استلهام المصدرين الأساسيين للسيرة (القرآن والسنّة)، بل صدر في الأساس عن شراكة رؤية سياسية، وهو ما يعني أنه مجبول بالقداسة ومكفول بالسياسة في آن معاً.

ذلك أن التشابه بين نصّي السيرة لدى ابن عبد البرّ وابن حزم، واعتمادهما على الدلائل نفسها، نابع من رؤية سياسية واحدة حرّكتها ووجّهتها رؤية دينية، جهر بها ابن عبد البر وأضمرها ابن حزم.

هذه الرؤية السياسية الواحدة تتمثل في مطلب وحدة الأمة، كإلحاح أساسي لكليهما، في ظروف فتنة وتشتت عاشاها في الأندلس أيامها بعد سقوط الخلافة الأموية، وهو ما فرض عليهما اسقاط كل الفضائل على العصر النبوي كزمن أنموذج مقابل ظروف الفتنة هذه، وألزمتها أن يرفعا الدين كحكمة خالدة مقابل حكمة الفلاسفة، بغرض استعادة الزمن الأنموذج، مما يعني القول إنهما كانا يستجيبان لحاجة الأندلس التاريخية في القرن الخامس الهجري.

وهذه الرؤية السياسية نفسها، هي التي حدت بابن حزم في أعماله الأخرى المتّصلة بالسيرة النبوية أن يتشيّع للأمويين لأنهم وحّدوا الأندلس، وسقوطهم كان يعني بالنسبة إليه بداية انهيار تلك الوحدة(٥٨).

---

(٥٨) رغم ما يراه محققاً (جوامع السيرة) من أنه: من المجانبة الإنصاف أن يُتهم ابن حزم بأنه كان=

وهكـذا فليست أوجه التفـاعل النصّي التعبـيرية هي التي حـدّدت انتاج واعـادة انتـاج السيرة النبويـة من قِبل الـرواة، والاخباريـين، والمحدّثـين، والفقهاء، والمؤرخـين، والأدباء، والمفكرين لأنها بدورها محددة بطاقات دلالية أعمّ تمليها نظرتهم الى التاريخ، وهو مـا يعني أن الاحـالة والتضمـين والمعارضـة والتقليد في هـذا التفاعـل تقف كدلالـة على محـاولات صـوغ تشكيلة الخـطاب السِيَري للجـماعة الاسـلامية، بـواسطة الـرمز الـديني، والتوجّـه البلاغي، والقماط الأيديولوجي، والرهان السياسي.

نحن، اذاً، لسنا أمام موضوع السـيرة النبويـة بقدر مـا نحن قبالـة انتاج واعـادة انتاج موضوع للسيرة، خاضع لجدلية التاريـخ والمجتمع، هـو هذه النصـوص إذ تتوهم أنها تمسـك بموضوعها.

= متشيعاً لبني أميّة منحرفاً عن سواهم من قريش، فيمكن القـول مع ذلـك، أنه كـان متشيعاً لهم عـلى الرغم من نزاهته التي أدت به أحياناً إلى إبداء عيوبهم، وعلى الرغم من تصريحه بأن معاوية لم يكن محقاً في حربه مع علي، إذ نجده يدافع عن خلافة معاوية، لا لأنه قرشي من ولد فهد، فهناك من هو أفضل منه باعترافه، بل لأن بيعته قد درأت خطر الفتنة واستمرارها. أنظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسالة المفاضلة بين الصحابة، تحقيق سعيد الأفغاني (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ١٧٧.

الفصل التاسع والعشرون

الدّينيُّ والدُنيوي: حَول الاسلام والابداع الأدبي والفنّي

عمار بلحسن (*)

مدخل: بحث ابن رشد

اقترح الدخول بطرافة إلى طرح جدل الديني والدنيوي، من خلال حوار مخيّلة أخرى مغايرة مع مخيلة إسلامية: تكوّن خيال أدبي في رحم ثقافي ديني.

يحكي الكاتب الأرجنتيني الكبير خورخي لويز بورخيس في قصته بحث ابن رشد[1] حكاية سيرورة اندحار، حالة رجل عيّن لنفسه غاية لم تحظر على غيره، ولكنها حظرت عليه هي: حكاية ابن رشد الذي لم يستطع مطلقاً فهم وترجمة معنى كلمتي «تراجيديا» و«كوميديا»، فلما أعياه التعب، وهو يعمل على ترجمة كتاب الشعر لأرسطو، بهدف تأويله، استوقفته طويلاً هاتان الكلمتان المريبتان اللتان وردتا في بداية الكتاب. لقد عثر عليهما سنوات من قبل في الكتاب الثالث من الخطابة بيد أن أحداً في مضمار الإسلام، لم يخمن معناهما رغم أنهما تتكاثران في نص الشعر ولذا كان تلافيهما مستحيلاً، ورغم أن ما كان ينشده، كان قريباً منه عبر حكاية أبي القاسم (أحد شخوص القصة)، الذي تجول في المناخات والمدن كثيراً، فناشده صحبه أن يحكي لهم أعجوبة ما، فكان أن قص عليهم مشاهداته من «مسرح» صيني وصفه كفضاء معماري غريب، يجري داخله عرض خيالي، وتمثيل إيهامي من خلال قصة وممثلين ولعب، وأحاديث وأناشيد وخطب وحوار أصوات. ولكن الحكاية بقيت أعجوبة، بعد أن وافق المتسامرون أن ليس هناك حاجة إلى عشرين شخصاً ليحكوا شيئاً، يكفي متحدث واحد لكي يقص أي شيء مهما كان معقداً

(*) باحث الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بمعهد علم الاجتماع في جامعة وهران ـ الجزائر.

(١) خورخي ل. بورخيس، المرايا والمتاهات، ترجمة ابراهيم الخطيب (المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧).

ومتعدداً. ثم أُطريت فضائل اللغة العربية التي هي اللغة التي يخاطب الله الملائكة بها. وفيما بعد، أطريت فضائل شعر العرب. وبقيت كذلك معضلة الكلمتين المريبتين ـ اللغزين «التراجيديا» و «الكوميديا» أمام عقل ابن رشد، الذي كشف له أمر ما معناهما الغامض، فأضاف بخط ثابت وأنيق هذه الأسطر إلى مخطوطته: «يسمي أرسطو قصائد المدح تراجيديا وقصائد الهجاء والقذف كوميديا. وتزخر صفحات القرآن ومعلقات الكعبة بتراجيديات وكوميديات رائعة»!

لم يستطع ابن رشد، وهو متغلق في مجال الاسلام، إدراك كنه كلمتين دالتين في حقل مخيال آخر، تحيلان إلى تنظيم ثقافي فني وجمالي مخالف يعود إلى مجتمعات مغايرة. وتؤثر هذه الاستحالة في الخروج من مخيال ثقافة محددة، ومن لاوعي فني ومعرفي، ومن حدود «ابستيمية» تاريخية ـ على حد تعبير ميشال فوكو ـ إلى حاجز وعائق ابستيمولوجي ناتج من عمل النصين المهيمنين في اللغة العربية، القرآن الكريم والشعر، وكبحهما لعقلانية فلسفية راقية، استدرج صاحبها إلى آليات ثقافية موضوعية: بقي «المسرح» غير مسمّى، أعجوبة خارقة وخارجة عن نسق الإبداع ضمن أطر إسلامية، بسبب سلطة ومرجعية نوعين ونصين هما القرآن والشعر وقدرتهما وكفاءتهما ومشروعيتهما اللغوية والجمالية على استيعاب وامتصاص كل أشكال الخلق والإبداع. بانزلاق طريف ومفارقة رهيفة أصبح النص المقدس والشعري مستوعباً للتراجيديا والكوميديا، وبنية تناصية وحوارية مع اللغات والأنواع الأدبية والفنية، ذلك أن ايديولوجية أدبية كالإعجاز القرآني والشعري، وهي ايديولوجيا ذات احالات مقدسة حجبت وموّهت وحددت المجالات التخييلية، واختزلت مجمل أشكال الإبداع في ذلك السياق المعرفي إلى الإبداع باللغة فقط!

إن حفريات العائق الابستيمولوجي، في قصة ممتعة وعجيبة كقصة بورخيس تتعلق بمكونات وأسئلة إشكالية عامة، هي تموضع الإبداع الأدبي والفني، كنشاط وإنتاج دنيوي ومدنّس (من دون أي حكم معياري أو أخلاقي) في مجال كون رمزي متعال ومقدس، على الأقل في بنيته الملموسة، كنص وخطاب لغوي وديني يعتبر نص النصوص ومنبعها ومرجعها الأول في مجتمع، يمكن القول إنه «مجتمع كتاب» على حد تعبير محمد أركون[٢].

إذا كان الوضع اشكالياً بين الدين والإبداع حقيقة، فإن هذا لا يفترض القول بدءاً، إن الاسلام يرى كل إبداع بدعة وضلالة، رغم تقاطع العناصر الدلالية للكلمتين على مستوى عناصر كالجدة والتفرد والأصالة والقطيعة والتصادم مع المعتقدات و «الأوندوكسا» السائدة، بيد أن الزوجين الإشكاليين المتنوعين في الايديولوجيا الاسلامية المعاصرة بمختلف تياراتها، والقائلين بأن الإسلام دين ودنيا، يفرز أزواجاً أخرى في الخطاب المتداول حول التراث وعلوم الإنسان في الوطن العربي والاسلامي: اللاهوتي/ الناسوتي، المقدس/

---

(٢) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٢٨ وما بعدها. انظر أيضاً:

Mohammed Arkoun, *La Lecture du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982).

المدنس، المتعالي/ التاريخي، النقلي/ العقلي، التقليدي/ الاجتهادي، الاتباعي/ الإبداعي، كأزواج متقابلة ومندرجة في مراجع متناقضة، تنتج روابط تخاضعية وتقابلية في العلاقة الأساسية: الاسلام والابداع.

وتفترض إشكالية كهذه جملة أسئلة وفرضيات تتعلق بمشروعية الإبداعية كخلق للأشكال والأكوان والرؤى الرمزية والخيالية داخل حقل ديني، تكوّن تاريخياً، كخطاب يدعي الشمولية، وينتقل من المتعالي إلى التاريخي والمجتمعي والانساني، متمفصلاً مع استراتيجيات تأويلية تحيل إلى رهانات وصراعات جماعية، ايديولوجية وسياسية، يتحول ويتغير في مسارها النص الميتافيزيقي تحت تأثير الممارسة البشرية، بوصفها ممارسة تحركها مصالح وأهواء ومحفزات دنيوية متناقضة. ثمة فروق ظاهرة وملموسة بين خطاب المسلم داخل المسجد كبيت الله وحديثه في السوق والحارة والبيت كمجالات للناس، رغم أن منبع العملين واحد. فهل هناك استقلالية للمجالين، المجال الديني والمجال الدنيوي المجال «الملائكي»، والمجال «اللائكي»؟ أم أن هناك تداخلاً وجدلاً للمجالين، بحيث يسمح هذا التقاطع والتفاعل والحوار بإيراد فرضية سوسيولوجية وانثروبولوجية معقدة هي:

إن الاسلام كجمالية ومخيال هو جدلية المقدس والمدنس، على أساس أن دنيوية الإسلام تمتص أخرويته وميتافيزيقيته وميثولوجياته، وتحوّلها وتغيرها، بحيث يصبح المقدس موضوعات وثيمات (فحاوى) وبنى وأكواناً رمزية ثرية ودالة وكونية، استطاعت أن تجعل من الإبداعية «الاسلامية» تراثاً ثقافياً انسانياً مشتركاً؛ ذلك أن الإبداع في ديار الإسلام ومجاله الثقافي تجاوز دائماً تقنينات الخطاب الفقهي والثيولوجي وخرق محرماته وأطره، يكفي النص الشعري والسردي ليحقق نسبية أطروحة خوف الاسلام من الإبداع، إن لم نقل تهميشها وتفنيدها.

ولتفكيك العلاقة بين الدين والإبداع، وتبيان مقولاتها وصياغاتها، اقترح القيام بقراءة اعتراضية تاريخية وآنية، متقاطعة ومتقابلة لموقف الإسلام كخطاب من بعض الفنون والانتاجات الابداعية، وكيف كيّفها وقولبها في إطار استقلالية ذاتية ودنيوية. فمن المهم التساؤل عن إمكانية تكوُّن ووجود «جمالية» اسلامية، وتقديم بعض الأطروحات التركيبية بشأنها، والتي ستفيد، في لحظة ثانية، تحليل موقف الابداع، والمبدعين من الإسلام، من خلال خطاب مجموعة من الأدباء العرب المعاصرين حول الدين والخطاب الإسلامي الحالي.

أولاً: جمالية اسلامية؟

١ ـ الصورة

كان ظهور الإسلام ثورة تاريخية كلية، انتقل في مسارها الوعي الإنساني من وعي وثني، مجسد وعياني إلى رؤية شاملة، توحيدية، فوق طبيعية وتجريدية. في سياق هذه المجابهات التاريخية والدينية، تكونت فكرة «التعالي» والانفصال عن الأرضي والمادي

والمحسوس، والتجرد والتسامي إلى «الواحد الأحد الصمد» كمؤسس لحقل القداسة الجديد في حياة ومخيال العرب والناس أجمعين: الاسلام الذي تشكل في حقل صراعي وميثولوجي هو وحدانية الله/ تعددية الآلهة ألغى الوسائط الايقونية والكهنوتية، بوصفها علامات وسيميائيات تعبدية وصلواتية وشعائرية. وقد دخل الوعي التوحيدي ـ التجريدي (الذي جرى تأريخه وتنميطه في علم عربي وإسلامي هو علم الكلام)[3] في نزاع مع كل إحالات ومشتقات الوعي الوثني وتعددية آلهته ومقدساته التي عرفتها الممارسات التعبدية القرشية والمسيحية على شكل أفعال طقوسية وايمانية، تربط بين الروحي والايقوني، بين الاعتقادي ـ الديني والتشكيلي ـ التصويري، والعلامات المادية الملموسة كالصور والتماثيل والمنحوتات ومختلف اجراءات التقرب منها والتوسط بها، وشعائر تقديم القرابين لها، بمصاحبة الترانيم الشعرية والموسيقية والإيماءات والحركات الراقصة.

وتظهر الصلاة الإسلامية وفضاؤها المحراب، تسامياً وتعالياً عن الوسائط، ومخاطبة ووقوفاً مجرداً ومباشراً بين أيدي الله، عبر حديث منسجم ومتعال هو آيات القرآن التي استعاض الاسلام بها عن الصور والتماثيل والأصنام للتأثير في قلوب المؤمنين والناس. يقول عبد الكبير الخطيبي: «الإسلام ميتافيزيقا الكلم، إنه يتفادى التجسيم والتصوير وينفتح على العلامة كبصمة وأثر لله... وحده الله يعطي شكلاً ويخلق، ولا يمكن للفنان أن يدعي تبعاً للإسلام، تقليد حركة الله... وهذه الميتافيزيقا، تظهر أكثر من مجرد معارضة بسيطة للطوطمية ما قبل الاسلامية أو التثليث المسيحي.. إنها نظرية جذرية حول اللامرئي، تقول إن القرآن هو النص الكامل، هو نص النصوص فبالعلاقة بالكتابة، تستطيع أشكال الفن الأخرى التعبير والحديث والدلالة»[4].

سيعطي الإسلام للكتابة كسيميائية وجمالية قوة دلالية وتخييلية عليا، بحيث ينحدر التعبير الأيقوني إلى درجة بسيطة للوعي المرتبط بالحواس، ولاسيما البصر (كآلية انعكاس الواقع على شاشة العين) ويحاكي التشتت والتشظي والتعدد الخارجي. وبتركيزه على اللامرئي والمجرد واللامتناهي، أعطى المخيال الإسلامي للعلامة والكتابة كفاءة وأداء مرموقاً، وجعلها الوسيلة والمادة التي تربط الإنسان بالمطلق، وتوحد العلاقة الميتافيزيقية. إن تحريم «الميديومات» الايقونية والكهنوتية في العبادة الإسلامية مؤشر دال على حرية عقل ومخيلة الإنسان في إدراك المطلق.

وهذا السياق التاريخي هو الذي يفسر تطور الفنون التشكيلية الإسلامية خفية ومن دون تبلور ونشوء «جمالية» لها. لم يكتب ابن خلدون مثلاً سوى أسطر قليلة عن... العمارة! عكس «جمالية» الكتابة التي رافقت الإبداع العربي والإسلامي، وتجلت في علوم الأدب والشعر[5]. ثمة «اللامفكر» و«غير المفكر فيه» و«غير القابل للتفكير» تبعاً لمحمد أركون،

---

(٣) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ط ٤ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ج ١، ص ٣٤٣.

(٤) Abdel Kebir Khatibi, *Le Maghreb pluriel* (Paris: Denoël, [s.d.]), pp. 224-225.

(٥) أدونيس، الشعرية العربية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥).

الـذي يتطلب إعـادة شاملة لـ «مـوضعة» وتحليـل التاريـخ الفكري والفني، بمسـافـة نقـديـة وتفكيكية لإشكالية «غياب» الجمالية في الإسلام.

بهذا المنظور، لا تمحض الرؤية الإسلامية للعـالم على التمثيـل الواقعي، فـإرادة التباعـد عن العـالم الحسي، وإرجاع الـروح إلى فكـر وحيـد، تقتضي ألا يـدرك البصر أي شكـل من أشكال التشتت والتجسيم «يتجسد الفن الاسلامي ورسالته، دون شك تحت عـلامة فكـرانية [Idéalité] روحـانية، مبنيـة على المبـدأ التوحيـدي الذي يمنـع البحث وتجريب نماذج متعددة»[٦]. أدت هـذه الحـركـة والنظرة المناوئة لعبادة الأيقونات، إلى تبخيس وتكريه التجسيم والتجسيد، إن لم نقل تحـريمه. يذكر الباحث التونسي محمد عزيزة في كتابه الصورة والإسلام بعد أن حدد جذر نـزاع القرآن مع المنحوتـة المعبودة في «الآيـات الشيطانيـة» الشهيرة، حيث تـذكر الأصنـام الثلاثة «اللات» و«العزى» و«مناة»، أن هذا النزاع لا يتعلق سوى برهـان التجسيم التعبدي في تلك المـرحلة الأولى من ظهور الإسلام، أما الأحاديث التي دانـت التصوير والتجسيـد، والتي تشكلت بعد تدوين الحديث النبوي في عهد عمر بن عبد العزيز (القرن الثاني والثـالث الهجريـان) مع مـا صاحب هذا التدوين من انتقاءات واستبعادات وإضافات، تحت تأثير عمل الخـطاب الفقهي والديني[٧]، فتخص:

- عُبّاد وعبادة القبور، وصور الأنبياء والقديسين.
- عقاب الفنانين يوم القيامة.
- تحريم الجلوس واستعمال الأثاث المزين بصور وتشكيلات.
- عبدة وعبادة الصليب والأيقونات.

إضافة إلى محـرم ضمني، يعني فعل الخلق نفسـه، كشرك وتشارك بـين الخالق المصـور والفنان، الذي يحيل إلى اسم من أسمائه الحسنى «المصور». الله وحده الخالق فهو الذي جسم وخلق آدم من تراب![٨].

ورغم تشكيك محمد عزيزة في المنع القرآني الواضح للتجسيم والتصـوير، واعتبـاره أن تلك اللعنـة جـاءت متـأخـرة، وتشكلت ضمن الخـطاب السني الإسـلامي، فـإنـه يقـر بـأن التجسيـم سيـظهر بعـد تحول وتغـير وتثاقف الاسـلام مع التقـاليد السـاسانيـة والبيـزنـطية التشكيليـة، المسـار الـذي أدى إلى تفكيـك منـظومـة «الأيقـونـوكـلازميـة» (Iconoclasme) الإسلامية، وتغييرها، بطريقة تدريجية وصموتة: ظهور الشارات النباتية والمـركبات المعـمارية، والنسوج الشكلية، ثم هندسة وتجسيم الحيوانات، وأخيراً الوصول إلى تصوير الوجـه والجسم

---

(٦) Mohammed Aziza, *L'Image et l'islam* (Paris: Albin Michel, 1978), p. 38.

(٧) كـمال اليازجي، **معـالم الفكر العـربي في العصر الوسيط** (بـيروت: دار العلم للمـلايـين، ١٩٦٦)، ص ٤١.

(٨) Aziza, Ibid., p. 39.

الإنساني في جداريات القصور، وفي فن «تزيين الكتب» كالمقامات على يدي يحيى بن محمود الواسطي[٩].

إن ايراد هذه العناصر التاريخية، لا يتوخى تاريخ العلاقة بين الصورة والاسلام بقدر ما يقتفي آثارها، ويحاول القيام بحفريات في لحظاتها. تتشكل «الجمالية» الاسلامية، أشبه برؤية يحكمها مبدأ التعالي الإلهي الذي يسود فنون الإسلام ويجعل منها أشكالاً هندسية وجبرية ورياضية، تعكس توازنات رهيفة واتساقات موسيقية وخطية وغلامات فائضة وهارمونية وباذخة، تجسدت في الزخرفة والعربسة (الأرابسك) والخط (الكاليغرافيا) والمعمار... ثم النمنمة المتعلقة بالمشهد الطبيعي النباتي والحيواني. ويبدو المسجد والمحراب شكلاً جمالياً ومعمارياً رمزياً وعظيماً. إنه أشبه بصلاة من الحجارة والأشكال، فضاء تنسج فيه كل فنون الانسان، حيث تهيمن العلامة ويعظم الخط كسيميائيات تقود إلى الأحد المتعالي والمقدس[١٠]. وفي هذا الصدد يقول عبد الوهاب المؤدب: «ما يميز جذرياً الرسم الأوروبي عن الرسم الإسلامي، اضافة إلى اختلاف الأداة، هو أن هذا الأخير لم ير الخيال الديني والشخصيات التي يضعها في مشهده... لا تتشكل الميثولوجيا الاسلامية كأجسام ووجوه إلاّ في الصورة الذهنية، كامتداد للحرف والصوت. ففي هذا النقص يبرهن على الاله الغائب واللامرئي الذي يحكم الميتافيزيقا في الإسلام»[١١].

وبهذا المعنى أصبح الفن الاسلامي أشبه بعلم دقيق، وسمح بتشكيل حديث ولغة صارمة للتجريد الأكثر عرياً. إن الروحية الاسلامية والعربية، التي ولدت في الصحراء، حيث لا شكل سوى هيمنة الامتداد وحده وجدت في الفن الاسلامي تعبيرها الراقي[١٢].

وفي حديثه عن علاقة الفن بالدين، يرى الخطيبي أن الديانة الابراهيمية بالغائها لاحتفاليات «الوثنية»، عوضت هذه الاحتفاليات بالكتابة والاسم والنص، ولكن بقايا وعلامات وآثار هذا الانسجام المتبادل بين الفن والدين، والمتجسد في المساجد والقصور والأشكال المعمارية والزخرفية و«جماليات» المكان الالهي والإنساني ستفكك وتشق مقولات اللامرئي وتجعلها حاضرة. لقد تجاوز الفن تأويلات الميثولوجي عن قصور اليد والجسم والخيال الانساني، فالخطاب الميثولوجي لا يستطيع تخيل جنتين: جنة الدين وجنة الفن، وفعل المحاكاة لا يرقى إلى تلك الملذات والاستمتاعات المكبوتة، المصورة والمكتوبة في النص. إن لهذا الأخير كونه الفني الأعلى، لهذا لا يمكن إلا أن يصبح الفن في عرف الميثولوجي ممارسة ثانوية وهامشية[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٠) روجيه غارودي، حوار الحضارات (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٨)، ص ١٧١.

(١١) انظر عبد الوهاب المؤدب، في:

Luc Barbucesco et Philipe Cardinal, *L'Isalm en questions: 24 écrivains arabes répondent* (Paris: Grosset, 1986), p. 263.

(١٢) Elie Faure, *Histoire de l'art* (Paris: Livre de Poche, 1976), vol. 2: *L'Art médiéval,* p. 216.

(١٣) Khatibi, *Le Maghreb pluriel,* p. 244.

هذه العلاقة التضادية المتوترة لم تمنع أو تكبح تطور التشكيل الاسلامي وإن همشت «جماليته»، وسيقوم الفن الاسلامي بمغامرة كبيرة في سياق تشاقفي، قديماً، ونهضوي حديثاً ـ يتابع بها «الاستمرارية التجريدية والتجسيمية»(١٤).

ولكن ما هو مؤشر ودائم، هو امتصاص واستيعاب الكتابة للصورة والتصوير والتمثيل، فهناك شبه «رسم بالكلمات»: أكثر من ثلاثمائة آية ومائة حديث ومؤلفات أدبية عديدة، تقدم وصفاً تصويرياً وتشكيلياً ذهنياً للحياة الأخروية (صور الجنة وجهنم والحوريات والملائكة والزبانية وأنهار وأشجار عدنية وقتل الموت. . . الخ)(١٥) وتجعل من المقدس بنية وكوناً تخييلياً، يؤكد فرضية الخطيبي القائلة إن حديث الفنون الأخرى يجري ويتطور بالعلاقة بالكتابة والعلامة والإبداع اللغوي. إن التجديد الزخرفي الذي بدأ من تبسيط الأشكال النباتية مثلاً، سيتحول في جزء كبير منه، إلى فن نقشي يجسد كلام الله. ويهدف هذا التنوع العلامي والإشاري والخطي (الكاليغرافي) إلى ايجاد متعة منقطعة النظير تتصل بالتأمل وإدراك اللامرئي بعيداً عن أي شكل طبيعي ومعروف، يمكن أن يلهي ويتوسط بين الإنسان ووجه الله الكريم. عالم خصوصي من الأشكال الباذخة الرهيفة المتصلة المنقطعة، المنسجمة المتناسجة المتواشجة، فسيفساء ومنظومات لونية وهندسية لانهائية، محكومة بمنطق وجمالية خاصة.

من الكتابة إلى التشكيل الفني، ومن الفن إلى الكتابة، جدلية دائمة وتساوق وتداخل عميق، يتجلى مثلاً، في أرقى متوج خيالي للثقافة العربية ـ الإسلامية ألف ليلة وليلة، حيث يتمفصل السرد المتعلب المتداخل واللانهائي في تشكيلات حكائية تمتص الزخرفة والمعمار. هناك صلات يجب تبيانها بين السرد والمعمار والزخرفة في حقل الانتاج الأدبي والفني.

هل يمكن التكلم إذاً عن غياب الفن التشكيلي في الإسلام؟ من دون شك إن التأويل الفقهي كبح تبلور جمالية إسلامية، ولكنه لم يحرم ويمنع تطور الممارسة الفنية التي تجسدت في آثار تشكيلية كونية تشير إلى إبداعية منغرسة في المجال الثقافي الإسلامي، ومنفصلة عن خطاباته الدينية والأرثوذكسية، فليس شرطاً أن تنتج كل ثقافة الأشكال والآثار والمنظومات التشكيلية نفسها. من المهم الانتباه هنا إلى فعل وتأثير النزعات الايديولوجية كالمركزوية الأوروبية التي تجعل من المنوال الجمالي الأوروبي نموذجاً كونياً، وتهمل الإبداعيات الأخرى إلى الهامش. يمثل «المسرح» حالة نموذجية في هذا السياق.

---

(١٤) Aziza, *L'Image et l'islam*, p. 77.

(١٥) لمزيد من المعلومات حول كتب الحكايات الأسطورية والخارقة و«الماغروغرافيا» انظر: عبد الله بن أحمد القاضي، دقائق الاخبار الكبير في ذكر الجنة والنار؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الدرر الفاخرة في كشف علوم الآخرة؛ جلال الدين السيوطي، كتاب الدرر الحسان في البعث والنعيم الجنان، وابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان.

٢ - المسرح

يتفق الخطاب الفقهي والديني والخطاب «الثقافوي» الأوروبي على «غياب المسرح» من حقل الثقافة الإسلامية. يقول أحمد أمين إن الاسلام حرم التصوير والتمثيل وإن العالم أجمل من كل شيء فني، وهو آلية يسيرها الله بنواميس. لذا لا توجد دراما في الإسلام، كما يقول لويس ماسينيون. ثم إن الشخصية الإسلامية التقليدية مرتبطة بالكون وتبتعد عن كثير من المشاكل والقلق، يقول جاك بيرك. ويعزو لويس غارديه بقاء الفن الإسلامي غائباً عن الإسلام إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف الصراع السيكولوجي للأهواء الذي هو أساس التراجيديا أو الدراما، وانها لم تعرف تحليل الطبائع والأنماط البشرية، أساس الكوميديا. ويفسر الباحث التونسي محمد عزيزة في كتابه الإسلام والمسرح، اللاتوافق بين المسرح والطبع التقليدي الإسلامي، بغياب التجربة الصراعية في المعيش والرؤية الاسلامية. فإذا كانت المدينة الإغريقية قد عرفت تجربة صراعية بين الإنسان والآلهة، وبينه وبين المجموعات الاجتماعية، وبينه وبين القدر وبينه وبين نفسه وذاته، فأنتجت المسرح التراجيدي والكوميدي، فالنزعة الايمانية القدرية، وغياب الحاضرة والمدينة ووجود رؤية وجودية مستكنة قد أدت إلى طلاق بين المسلم والمسرح[١٦]. ويرى أدونيس من جهته أن المسرح خلق وتصوير وتشخيص، وهو مضاهاة لفعل الخالق المصور، ومحاكاة لعمل الخلق، كما أن الرؤية اليقينية الأخروية تلغي السؤال الوجودي الإشكالي والصراعي[١٧]. ثم إن غياب الحياة المدينية والمدنية بالمفهوم الاغريقي والديمقراطي وتمحور الثقافة والمخيال الاجتماعي حول العلاقات والبنى الريفية والزراعية، والهيمنة البدوية على علاقات التمدن والحواضر أنتجت أشكالاً جمالية وفنية ملحمية، أسست أنواعاً نشيدية وتمجيدية، غنائية وخطابية مدحاً وهجاء، حماسة وغزلاً، ملاحم وقصصاً[١٨]. ويورد باحثون آخرون حججاً تتعلق ببداوة المعيش العربي وهيمنة اللغة الريفية على صعيد التواصل الاجتماعي وغياب لغة تعبير درامية، وأسبقية الإبداع المسرحي الاغريقي وسيطرة الشعر في منظومة الذهنية الفنية العربية والإسلامية... وكذلك الظهور المتأخر للكتابة والتدوين كأسباب لانعدام الشكل والتعبير المسرحي[١٩].

وربما يلخص حل ابن رشد لإشكالية «التراجيديا والكوميديا» عملية أعراضية وتأشيرية للعوامل التي تحكمت في عدم تبني شكل وتنظيم درامي إسلامي: امتصاص الكتابة الشعرية وحتى القرآن نفسه، لعناصر الحديث المسرحي، وسيطرة الكتابة كأداة ووسيلة تخييل على

---

(١٦) محمد عزيزة، الاسلام والمسرح، ترجمة رفيق الصبان (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ص ٤٢١ وما بعدها.

(١٧) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(١٨) لويس عوض، دراسات في أدبنا الحديث (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦١)، ص ٦١ - ٧٣.

(١٩) أحمد حومي، «ظاهرة المسرح عند العرب،» (رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر).

نسق الأنواع والأجناس الأدبية والفنية في الإسلام وثقافته. بيد أن هـذا القول لا يعني غيـاب «أشكال ما قبل مسرحية»، وأنماط «مسرحة»: هناك مؤسسات فرجة وتمثيل تستوعب الحـديث الكـوميدي والـدرامي والـتراجيـدي وتصـوغـه في قـوالب وأشكـال خصـوصيـة، تختلف عن «الموديـل» الأرسـطي الإغـريقي كمنـوال تحكمـه فكـرتا «الميميـزيـز» (Mémisis) المحـاكـاة و«الكـاثرسيس» أي «التـطهر». إن كتب السـير والملاحم الاسـلامية (ابن ذي يـزن، عنـترة والسيرة الهلالية و«غزوات» الصحابة)، اضافة إلى أشكـال فنية كـالمقامـة مثلاً، هي كتـابات جنينيـة للشكـل المسرحي والحـواري والمتعـدد؛ ثم إن الـطقـوس الـدينيـة والاجتـماعيـة كـ «عـاشوراء»، واستعـادة مقتل الحسين، ومواسم الأوليـاء الصالحين، وسلطان الـطلبـة، و«احتفاليات» الفضاءات المغاربية كالحلقة والأسواق الشعبية «جامع الفنا» في مـراكش مثلاً، تشير إلى تطور وتمأسس الشكل المسرحي المرتبط موضوعياً بحاجات مجتمـع زراعي وحاجـات ثقافة ريفية[٢٠]. تطورت «المسرحة» في الثقافة الاسلامية والعربية في اتجاهين:

ـ اتجـاه أدبي، وأنواع أدبيـة قريبـة من المسرح كالمقـامـة والحكـايـات، امتصت بعض مقومات الحديث المسرحي، وصاغتها في أشكال نثرية وشعرية.

ـ خط فني وشعبي، يملك مؤسسات ثقافية ومشهدية وفرجوية خصـوصية، تعتمـد لغة قص وسرد شعبية وملحمية، يهيمن عليها الحكي، كما في المـلاحم والغزوات[٢١] ويبـدو قريبـاً من أشكـال المسرح الملحمي «البريختي» عـلى مستوى رفض المحـاكاة وروايـة الفعل والحـركـة والروح الانتقادية والسخرية[٢٢].

بهذا المعنى، من المهم الاحتراز من الـلاوعي المنهجي الذي يؤثـر في المقاربـات ويرتبط بسيطرة النموذج المسرحي الغربي (الاغريقي والكلاسيكي)، ويغفل تفاوتات وتنوعات النمـو وأماكن الإبداع ودور العوامل السوسيولوجية للتشكيلات الاجتماعية وأنساقها الفنية ـ الجـمالية في ديار الإسلام وأوروبا أو آسيا، خصوصاً في أشكـال كمسرح «النو» و«الكـابوكي» اليـاباني مثلاً. ثمة مسارات معقدة جداً في إنتاج ثقـافة ومخيلة معينـة لأشكالهـا التعبيريـة وقدرتهـا على امتصاص وتمثل أشكال فنية تعـود لثقافـات أخرى، عـلى أساس التـاقف والانتشار الثقـافي. ولقد تمثلت الثقافة العربية والاسلاميـة على غـرار الفنون التشكيليـة، أشكالاً حـديثة للتعبـير وبدأت في مراجعة نقدية حول انغراس وتجذر أنواع فنية وجمالية كالمسرح أو الرواية، اكتملت وتشكلت بطريقة نهائية في أجواء ثقافات مغايرة.

---

(٢٠) رشيد بن شنب، «فكرة المسرح والطقوس الاسلامية،» في: عزيزة، الاسلام والمسرح، ص ١٣٩ ـ ١٥٥.

(٢١) عبد القادر جغلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر (بيروت: دار الحداثة، [د.ت.])، ص ١٧.

(٢٢) هناك عدة تجارب لربط الأشكال «المسرحية» في التراث العربي الاسلامي، في المغرب مثـلاً، الطيب الصديقي وعبد الكريم برشيد، وفي الجزائر ولد كاكي عبد الرحمن وعبد القادر علولة... الخ.

٣ ـ الشعر

نزل الإسلام في مجال ثقافي عربي اللسان والمعيش والمخيلة. ولا نأتي بجديد عندما نؤكد تزامن ومحايثة دخول العربي في الزمن التاريخي لازدهار فن الشعر، والإبداع اللغوي، إلى درجة التكلم عن تماهي العربي مع لغته وشعره وتضخم كبريائه وتعاليه عن فنون الشعوب الأخرى وعدم ترجمته لها. كان الشعر مؤسسة أدبية وثقافية كاملة، متمفصلة مع البنية القبلية ومشروعية سلطتها الرمزية، والصراع الخطابي والقيم والرؤى الفنية والكتابية، والاندراج في الاستمرارية الزمنية والتاريخية. من «الشفوية الشعرية الجاهلية» إلى «الكتابة» كان الشعر «ديوان الحان» و«علوم العرب» و«شاهد صوابهم وخطأهم» و«أصلاً يرجعون إليه»، كما يقول ابن خلدون، «فيه الحكمة والحق»، «مجنى ثمار العقول»، «هادياً مرشداً»، «واعظاً مثقفاً» «يخلد الآثار» كما يقول الجرجاني، كان «نهجاً خاصاً من المقاربة الفكرية للأشياء والعالم، وانه لم يكن ينهض على تجربة انفعالية وحسب، وانما كان ينهض أيضاً على تجربة فكرية»(٢٣). بنزول النص القرآني وتجسيد الوحي في اللغة والكتابة، بدأت جدلية خطابية وشعرية تاريخية بين القرآن والشعر.

يمكن القول إن القرآن، كنص مقدس نزل في مجتمع عربي، للشعر فيه سلطة سامية تتقاطع مع القداسة، فهو المؤسس للتراتب السوسيو ـ ثقافي للقبائل العربية، وازدهار عصبياتها الدموية والرمزية. إن المعلقات على الكعبة هي نموذج لتعالي الشعر والقول البلاغي، وتحوله إلى فعل ميثولوجي كلي، بعد أن كان نظماً شفوياً ودنيوياً، ارتقى إلى مصاف النص المهيمن المالك لمشروعية وسلطة تتقاطع مع المعبودات والمقدسات. ونزاع القرآن مع الشعر هو نزاع خطابي واجتماعي يحيل إلى صراع على السلطة الرمزية، بين الايديولوجيا الاسلامية الوليدة والأيديولوجيا الوثنية، بين مسار تكوّن الأمة/ الدولة والمجتمع الموحد، وواقع النظام القبيلي المتعدد المنقسم المرتبط بالعصبيات والأرستقراطيات الاقتصادية والطبقية.

هل دان القرآن الشعر، بوصفه شفوية أو كتابة دنيوية وغواية؟ يقول أدونيس: «لم يكن القرآن رؤية أو قراءة جديدة للإنسان والعالم وحسب، وانما كان كتابة جديدة، وكما أنه يمثل قطيعة مع الجاهلية على مستوى المعرفة، فإنه يمثل أيضاً قطيعة معها على مستوى الشكل التعبيري. هكذا كان النص القرآني تحولاً جذرياً وشاملاً: به وفيه تأسست النقلة من الشفوية إلى الكتابة [. . .] فلئن كانت لغة القرآن نبوية أو إلهية، من جهة كونها وحياً، فإنها في الوقت نفسه شعرية من حيث إنها هي نفسها لغة الشعر الجاهلي، ولئن كانت مقدسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الاسلامي، فإن هذه القداسة محايثة للتاريخ . . . إنها التعالي المحايث أو هي التعالي المحايثة في آن»(٢٤).

بالتأكيد، إن الثيمة المركزية للشعر هي الغواية واللعب والتعبير عن النفسي، الجسدي اللبيدي الواقعي والمعيشي، وإن الشعراء يتبعهم الغاوون حقيقة، وأن ارتباط الشعر بالمنظومات الأخلاقية والدينية يضعف ويقلّل من مغامرة الأنا الشاعرة في دواخل النفس

(٢٣) أدونيس، الشعرية العربية، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٤٢.

والكـون والمطـلـق، ولكن إدانـة القـرآن للشعـر جـرت في سيــاق صراع ديني واجتـماعي، للخطابات الرمزية واللغوية داخله أدوار مهمة وجوهرية أيضاً.

كان التحفظ القرآني على الشعر يهدف إلى رفع الحواجز في وجه تشكل حقل «المقدس» الجديد، وتفكيك الإلتباس الكبير، نظراً إلى «لغوية» و «شعرية» النص الديني:

- نفي تماهي وتطابق القرآن مع الشعر، وتأكيـد مغايـرته وتعـاليه وتنـزيهه عن الكـلام الـدنيوي «المـوزون والمقفى». ونفي التماثـل بين النصـين هو إثبـات الوحي وتحقيق وتـأسيس القداسة ومجالها الديني.

- فصل وتعيين صورة النبي محمد (ص) عن صورة الشاعر، نظراً إلى «نصّيـة» القرآن وتحققـه كعلامـات وآيات في اللغـة والكتابـة والبيان. فـالقرآن هـو معجزة النبـوة ومشروعية الرسالة.

- ادراج الشعر ضمن أسلحة الايديولوجيا والدعوة الاسلامية، وضـمان تأييـد الشعراء كفاعلين رمزيين لأن كلمات الشعر تعادل السيف القاطع[٢٥].

- هكذا فكك القرآن وحول الشعـر، واستوعب سلطتـه التعبيريـة عن طريق حجتـين تاريخيتين هما:

أ - الاعجاز القرآني، كمسار لغوي وخطابي لتغيير تراتبية الأنواع التعبيرية والكتابيـة في حقل الإنتاج الرمزي، إن القرآن مغاير للشعر ولأنـواع الكلام الأخـرى الموزون، المسجَّـع، المـوزون غير المسجع والمرسـل، كما يقـول الباقـلاني، رافضاً أيـة مقـابلة بـين الآيـة والبيت الشعـري، بين السـورة والقصيدة[٢٦]. إنـه كلام معجـز وموحى ومتعـال. وتـظهـر هنـا كـل الدراسات التراثية التي أسست «جمالية» القرآن آليات عرفانية وبرهانية لإثبات المقدس، ونفي الإحالة الدنيوية للنص[٢٧].

ب - النقد التفكيكي والساخر من الممارسة الشعرية المضادة والمغايرة المحيلة إلى المجتمع الوثني المتعدد الرموز والآلهة والمعتقدات والأيقونات.

ويخلص الباحث المغربي ادريس الناقوري في كتابه قضية الاسلام والشعـر معتمداً عـلى

(٢٥) Al-Taher Labib, *La Poésie amoureuse des arabes: Le Cas des udrites* (Alger: SNED, 1973), p. 41.

(٢٦) أدونيس، الشعرية العربية، ص ٣٩.

(٢٧) لمزيد من المعلومات، انظر: الخطابي، بيان اعجاز القرآن؛ أبـو الحسن علي بن عيسى بن عـلي بن عبد الله الرماني، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، تحقيق محمـد خلف الله ومحمد زغلول سـلام (القاهـرة: دار المعارف، [١٩٥٥])؛ ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مشكل القرآن؛ أبو زكـريا يحيى بن زيـاد الفراء، معاني القرآن، تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتـاب، ١٩٨٠)، ومعمر بن المثنى التيمي (أبو عبيـدة)، مجاز القرآن.

مقاربة تراثية وتاريخية إلى أن «الإسلام لم يشجب الشعر باعتباره فناً وفعالية فكرية وجمالية بل رد منه ما كان يحرض على الرذائل ويشجع على الغوائية ويدافع عن الشرك وموبقات الجاهلية. . فالمعركة ليست معركة ضد الشعر، بل ضد نوع من الشعر سخرته المجموعات الاجتماعية القبلية المناوئة لإيذاء الرسول وتسفيه الخطاب الإسلامي الوليد»[٢٨].

ويتفق الطاهر لبيب مع هذا الرأي، حول محدودية التحفظ الاسلامي على الشعر، بأن الاسلام سيعرف استمرار الإبداع الشعري وتنامي أهميته، الأمر الذي يدعم فرضية وجود استقلالية للحقل الديني عن الحقل الأدبي، وعدم انغلاق الاسلام في نزعة آخروية، وتجاوزه لتقنينات ومحرمات خطابه الفقهي الأصلي، وتحوله بعد نشوء الدولة/ الأمة الإسلامية إلى مجال ثقافي وحضاري متنوع، تحدده فكرة التوحيد والمتعالي، ولكن لا تختزل دنيويته وتعبيريته، بحيث سيبدو العنصر الديني عنصراً أساسياً من الحقل الثقافي؛ هذا العنصر الذي سيصبح عنصراً مكوناً وإبداعياً، وسينتقل إلى المتن الشعري العربي عند العذريين والصوفيين مثلاً، بنقل اللغة القرآنية والحديث المقدس، والخطابات المشحونة بالقداسة، إلى الشعر والقص الذي كان يهدف إلى بناء رؤية للعالم، وكون مماثل للعالم الإيماني على أساس التوحيد، وليس إلى التعبير عن موقف امتثالي ديني. سيصبح المقدس موضوعاً وثيمة للعمل التخييلي الشعري والسردي، وستنقل المدونة القاموسية والتركيبية والدلالية إلى الخطاب المقدس في عملية تناص كبيرة مع مخيلة الشعوب الإسلامية ونصوصها الإبداعية. وثمة أمثلة:

في الشعر العذري، حيث يتماثل الكون الرمزي والدلالي مع الكون القرآني المقدس، بالتوازي مع توحيد الله، ستنمو عبادة وتصوف في عشق «الحبيبة الواحدة» و«تأليهها الرمزي» وتملكها الأوحد لقلب الشاعر وتشبيهها بحورية الجنة، وتعاليها، كسحب لمجال المقدس المتعالي إلى الكون الشعري الدنيوي[٢٩].

وفي الشعر الصوفي، حيث يتماهى الإنسان مع الجمال المطلق، وتصل اللغة إلى حدودها القصوى والإعجازية كما عند النفري وابن عربي وغيرهما[٣٠].

في القص والسرد، اين اقترض المبدع الفردي والجماعي عوالم انسية وجنية وارواحية إسلامية، دون أن يعيد النظر في المبدأ التوحيدي، مشكلاً غرائبية أسطورية وميثولوجية دينية ودنيوية، تحقق تناص المقدس مع دنيويات وشهوات وأهواء البشر من خوف وجنس وحب وملذات ومعتقدات وطقوس وثنية. إن ألف ليلة وليلة ورسالة الغفران للمعري، وكتب الهايغيوغرافيا الشعبية والحكايات العجيبة تثبت تملك وامتصاص الابداع للمتعاليات والشيات

---

(٢٨) ادريس الناقوري، قضية الاسلام والشعر (المغرب: دار النشر المغربية؛ بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦)، ص ٢١.

(٢٩) Labib, *La Poésie amoureuse des arabes: Le Cas des udrites*, pp. 77-89.

(٣٠) انظر: «نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي،» في: ابن عطاء الأدمي النفري، كتاب موقف المواقف، تحقيق وتقديم بولس نويا اليسوعي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣).

الدينية والمقدسة وادراجها كأكوان خيالية وجمالية.

وإذا كانت «الشعرية العربية» المؤسسة على الكتابة، قد نشأت تحت تأثير القرآن، فإن أغلب أقطابها قد انتقدوا تدخل الخطاب الفقهي في مسائل «جماليتها» بحيث بدا وكأن الإسلام يقبل باستقلالية المجالين، المجال الديني والمجال الشعري، كتب الجرجاني قائلاً إن الابتعاد عن الدين في الشعر لا يشكل نقيصة، وإن المجال الدنيوي والشهواني هو مادة الشعر[٣١].

إن النص الشعري الذي ولد في رحم الثقافة العربية والاسلامية هو نص حداثي جديد وحواري ومفتوح، يعكس جدل المقدس المحرم المتعالي مع الرغبة والذات والرؤيا: «إنه يلغي المسافة بين الإنسان والمقدس، انه أنسنة للمقدس وتقديس لهذه «القصبة المفكرة» الشاعرة: الإنسان»[٣٢]، كما يكتب أدونيس في كتابه الشعرية العربية.

ثانياً: الأدب، الأدباء والاسلام

١ ـ الأدب: دنيوية واستقلالية

عرف مصطلح الأدب في الحقل الإسلامي تطورات وتغيرات دلالية ومرجعية بالعلاقة بالقبليات المجتمعية، ومنظوماتها الرمزية، كالقبيلة في العصر ما قبل الاسلامي، والدولة والعصبيات والسلالات القبلية والدينية و«الأحزاب» الثيولوجية ـ الاجتماعية، وقد أدّى هذا إلى تشكل فئة «الأدباء» كفئة اجتماعية تقوم بالانتاج التخييلي والرمزي. تقول الموسوعة الإسلامية: إن مصطلح الأدب اكتسب في الحقل الاسلامي مضموناً معيارياً واجتماعياً وجمالياً. فقد كان يشير إلى مستوى روحي رفيع وتربية راقية حضرية، تعكس التمدن التدريجي للطبائع والعادات البدوية، بواسطة الإسلام، وتكون الحواضر والاتصال الحضاري والتثاقف. في العصر العباسي تماثل الأدب مع مصطلح (Urbanitas) اللاتيني الذي يعني التحضر والتمدن، والظرافة وفنيات المجالسة والحديث. فهو ذو محتوى فكري، اجتماعي ودنيوي، موضع ومجال مغاير لمجال «العلم» أي الفقه، بالمفهوم الاسلامي. ان تبنين هذين المجالين أدى ولو بتداخلات، إلى تطور العلوم العربية والاسلامية، وإلى تطور اللغة العربية وبحوثها كالبلاغة والنحو ونقد الشعر... الخ. وقد غطى مفهوم الأدب عند أبرز ممثليه، كالجاحظ وابن المقفع وابي حيان التوحيدي مجموع المعارف والانسانيات (Humanitas) كما عرفها الاغريق، بحيث شمل مجموع الانتاج الشعري والنثري والمعارف الأعجمية كالحكم

---

(٣١) انظر ما كتب حول الجرجاني، في: م. أوفسيانيكوف و ز. سميرنوفا، موجز تاريخ النظريات الجمالية، ترجمة باسم السقا (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٦٤.

(٣٢) أدونيس، الشعرية العربية، ص ٦٧.

والأمثال والسير وأيام العرب وفنون القص والرواية والآداب الأعجمية الفارسية والهندية والإغريقية الحكائية والحكمية والفلسفية(٣٣).

وما يبدو عاماً ومهماً في التاريخ الأدبي الاسلامي، حتى العصور الحديثة هو بداية استقلال الأدبي عن الديني، وتعيين «موضوع» مجالها وفاعليها «الأديب» و «الفقيه»، بوصفهما «مثقفين»، ينتجان المنظومات الرمزية والايديولوجية في المجتمع. وترافقت هذه الاستقلالية الذاتية وارتبطت بمسار تاريخي هو تكون الأمة/ الدولة الاسلامية، وتنوع العلاقات المجتمعية وتجددها نتيجة الفتوحات والتثاقفات بين اللغات والثقافات والمعيشات التي جرت بين الشعوب والأعراق المسلمة من فارس إلى الأندلس والمغرب الأمازيغي.

وظهور «الأدباء» في الحقل الثقافي الاسلامي، عمل على تأسيس مشروعية دنيوية وسلطة فكرية، سمحت بتطور الممارسة الأدبية وأدواتها:

- انتقال الثقافة من الشفوية إلى التدوين والكتابة، نتيجة تأثير النص القرآني والحديث النبوي، ثم ظهور الفقه وعلم الكلام من جهة، والنحو والبلاغة من جهة ثانية، وتشكل «جمالية» وشعرية مرتبطتين بالكتابة والفكر.

- تطور اللغة العربية، بوصفها مادة ووسيلة الانتاج الرمزي والأدبي، وانتقالها من المجال التركيبي - الدلالي الريفي إلى مجال اللغات و «الرطانات» المدينية الحضرية وتنوع فناءاتها واحالاتها ومدوّناتها، نتيجة التناصات والحوارات التركيبية والدلالية التي جرت بينها وبين «الأحاديث واللهجات» المجتمعية الجديدة، المدينية والشعبية والأعجمية.

وقد سمحت هذه المسارات الخطابية واللغوية الجديدة، بتطور الأنواع والأجناس الأدبية، ونزع قداسة اللغة العربية الأصلية، وظهور «الشعرية» المحدثة، وتجدد النص الشعري: ابتكر بشار بن برد وابن الرومي وأبو تمام والبحتري وأبو العلاء المعري لغة شعرية كتابية، لغة الحاضرة بديلاً للغة البادية، وأقاموا نصوصاً متعددة المعاني والأصوات ايحائية ومرتبطة بالفكر، والتجربة والرؤية الذاتية (كالمتنبي مثلاً) وشكلوا قطيعة معرفية وأدبية مع تراث «الشفوية» الشعرية والجمالية الجاهلية والاسلامية الأولى. ويصف أدونيس النص الإبداعي الاسلامي والعربي في نماذجه الأكثر حداثة وتطوراً، أي النص النواسي والنص النفري والنص المعري، بأنه «نص فكري، تخييلي: فكري لأنه يخترق حقول المعرفة في عصورهم، وينتج القلق المعرفي ازاء الدين والقيم والأخلاق، ازاء الله والغيب، الحياة والموت.. وتخييلي بالمعنى الصوفي.. أي طاقة ابتكار حر بلا نهاية...»(٣٤).

وسيبرز أدباء، شعراء وكتاب نثر وسرد، ينتجون في هذه السياقات، ولو بكثير من

---

(٣٣) انظر تحت عنوان «أدب»، في:

Encyclopédie de l'islam (Paris: Maisonneuve; Leiden: Brill, 1965).

(٣٤) أدونيس، المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

الضغـوط، خصوصـاً من الفقهاء، كثيـولوجيـين سياسيـين مرتبـطين بالـبلاطات والسـلالات الحـاكمـة، التي استعملت الأدب والانتـاج الأدبي في عمليـة التســويـغ وتحقيق المشروعيـة الايديولوجية والدنيوية، حتى مطلع العصـور الحديثـة. ومع ظهـور البرجـوازية وصعـودها في التشكيلات الأوروبية، وما صاحبها من استعمارات وتثاقفات قسريـة، مادية ورمزيـة، وعلى رأسها دخول المطبعة وتغير وسائـل الاتصال والتبليـغ، سيتحول الأدب إلى «مؤسسـة» وحقل خصوصي ومستقل نسبياً، مرتبط بالوطنيات والحركات الاجتماعية والايديـولوجيـة أكثر ممـا هو مـرتبط بـالثيـولـوجي والـديني والثيـوقـراطي. ولا ريب في أن «كـونيـة» القيم الـبرجـوازيـة و«لائكيتها»، أدت على مستوى «المركز الأوروبي» و«محيطه» - على حد تعبير سمير أمـين - إلى تمايز الحقـل الأدبي عن الديني والمقـدس. ثمة عنـاصر مقارنـة، من المفيـد ايـرادهـا في هـذا المجال:

يرى سارتر في كتابه ما الأدب أن الممارسة الأدبيـة، ابتداء من القـرن التاسـع عشر قد انفصلت عن الايديولوجيا الدينية، وتحولت إلى «مؤسسة»، لا تنتج ايديولوجيتهـا من المدونـة الكنسية أو السياسية، بل من مجالها الجمالي والرمزي الخاص. أصبح الأدب نفسه ايديولـوجيا متكاملة(٣٥). ومن جهته يرى بيار بورديو في نظرية متكـاملة عن الحقل الأدبي أن التبـاعد بين الأدبي والمقدس والسياسي والأخلاقي، أدى إلى تأسيس مشروعية للكتابة والانتاج الرمزي، وتبلور المؤسسة الأدبية، قراءة وصناعة ثقافية وسوقـاً أدبية ومنتجـين(٣٦). ويربط رولان بـارت تشكـل الأدب بظهـور الكتابـة واستقلاليتهـا، ومجتمع السيميـائيات وشيفـراتهـا، كنـظام من الإشـارات يعطي قيمـة ومشروعية للكـاتب ويعمل عـلى تعدُّد الكتـابة وتحـوّل اللغـة الأدبيـة وتغيرها وانفجارها إلى كتابات متعددة وفردية(٣٧).

ورغـم نسبية هذه الأطروحات السوسيولوجية والسيميائية، واحـالتها إلى التـاريخ الأدبي الأوروبي، فإن «كونية» الحداثة والتنظيمات العصرية، والتبنيات الثقافيـة والأدبية التي عـرفتها «النهضـة» العربيـة، أدت إلى تحول النسق الأدبي وتبـاعده عن مجـال الدين، وتحـول منظومـة الأجناس الأدبية والفنية، بظهـر «الشعريـة» الجديـدة، وتبلور شكل روائي عصري، وتـطور الكتابة والتجربة المسرحية... الخ. وقد ترافق هذا مع دخـول قيم جديـدة كالفـرد والذات والحرية والكتابة والصحافة والقراء(٣٨)، هذا إضـافة إلى انكـماش حقل تـدخل الـدين نفسه، وبروزه كتراث ثقافي، وتجلياتـه كمخيلة ونصوص تـراثية وميثـولوجيـة بالارتبـاط بتقدم العلوم

---

(٣٥) Jacques Dubois, *L'Institution de la littérature* (Paris: Labor F. Nathan, 1983), p. 164.

(٣٦) Pierre Bourdieu: *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1984), et *Choses dites* (Paris: Minuit, 1987).

(٣٧) Roland Barths, *Le Degré zéro de l'écriture «éléments de sémiologie»* (Paris: Conthier, 1965).

(٣٨) Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance national d'Egypte moderne* (Paris: E. Anthropos, 1969), p. 315.

الانسانية والاجتماعية وتجدد منهجياتها وقراءاتها. . وكذلك «لائكية» التعليم وطرائقه ومضامينه نسبياً. ولكن تحول الدين إلى أشكال ثقافية وايديولوجية، بمفهوم غرامشي[٣٩]، لم يلغ سلطة الفقهاء والمثقفين «التقليديين» على «المقدس»: إن صراع طه حسين مع شيوخ الأزهر بخصوص نقد «الشعر الجاهلي» في الأربعينات، ونزاع توفيق الحكيم مع الفقهاء والدعاة (الشيخ متولي شعراوي) في الثمانينات، ومنع روايات وابداعات نتيجة التدخل الفقهي (رواية الخبز الحافي لمحمد شكري، وكتاب الحريم السياسي لفاطمة المرنيسي في المغرب)[٤٠] مؤشرات موضوعية على استمرار علاقة نزاعية بين الأدبي والديني على أساس التبعية/ الاستقلالية.

ولايضاح خطوط موقف الأدباء والكتاب حول هذا النزاع، سنأخذ عينة دالة من ممثلي الحقل الأدبي العربي المعاصر، كنموذج أو ضابط لامتحان خطاب دنيوي معرفي وجمالي حول موضوع «الاسلام اليوم»، كدين وكخطاب ثيولوجي وفقهي يحيل أساساً إلى رهانات اجتماعية وايديولوجية. وهي اللحظة الثانية من مقاربة هذا البحث لإشكالية الديني والدنيوي.

٢ ـ الأدباء والكتاب

ستكون مادة التحليل كتاب أسئلة حول الإسلام: اجابات أربعة وعشرين كاتباً عربياً[٤١]، وهو كتاب يطرح سؤال الاسلام المعاصر على فئة نموذجية من الانتليجنسيا العربية. ينبني على الشكل التالي:

ـ ترجمة فكرية للكاتب.

ـ محادثة أو محاورة «موجهة»، حيث يقدم الكاتب تحليله ورؤيته للإسلام ديناً وحركة ايديولوجية وخطاباً.

ـ استمارة أو استجواب مغلق، يشمل خمسة أسئلة تتعلق بكونية الإسلام، وبالإسلام كنسق حكومي، وعودة الإسلام، والعدو الرئيسي له.

سنستعمل هذه المادة المكتوبة، بمنظور يراها، نصوصاً وخطابات، تحاور وتناقش نصوصاً وخطابات أخرى، هي الإسلام، بحيث إن هذا الأخير، يظهر هنا كنص وبنية لغوية جماعية وايديولوجية، معتمدين في مقاربتنا على إجراءات قراءة، تجد في اتجاه «سوسيولوجية

---

(٣٩) انظر: «مشكلة الايديولوجيا والمثقفين عند أ. غرامشي،» في: عمار بلحسن، انتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر؟ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦).

(٤٠) انظر: «طه حسين في قفص الاتهام،» الهلال (أيار/ مايو ١٩٧٧)، و«لا يا حكيم!» مواجهة بين توفيق الحكيم والشيخ متولي شعراوي.

(٤١) Barbucesco et Cardinal, *L'Islam en questions: 24 écrivains arabes répondent.*

النص» والاتجاه السوسيولوجي النقدي[٤٢]، وكذلك منهجية تحليل الخطاب في العلوم الاجتماعية[٤٣] مقترحاتها.

ينتمي الكتاب المستجوبون[٤٤] إلى المشرق العربي الآسيوي، وهضبة النيل (مصر والسودان) والمغرب العربي، ويتوزعون إلى سبعة شعراء و١٤ قاصاً وروائياً و٣ كتاب مقالة وبحث، ويعملون عموماً في مهن القلم والكتابة كالصحافة ودور النشر والجامعة ومراكز البحث. يكتب ١٨ منهم أعمالهم باللغة العربية و٦ باللغة الفرنسية، مع العلم أن كاتبين منهم يبدعان باللغتين (بوجدرة وأركون) وينحدر ١٩ كاتباً من عائلات إسلامية و٥ من عائلات مسيحية مشرقية أساساً. وهناك نزعات إلحادية واضحة ومعلنة عند كاتب من المجموعة. يعمل ٨ منهم خارج أوطانهم بسبب الهجرة الطوعية أو القسرية، بينما يوجد الباقون في أوطانهم، ويشاركون في الحياة الثقافية والاجتماعية لبلدانهم. ويبدو ١٦ كاتباً من المجموعة حاضرين في الثقافة العربية عن طريق الكتابة مباشرة، بإحدى اللغات الأوروبية أو الترجمة الكبيرة والواسعة لأعمالهم وطبعها في المؤسسة الأدبية الغربية.

ويبدو هؤلاء المبدعون فئة ممثلة نسبياً للثقافة العربية والأدب العربي، وتطور أنواعه وأجناسه، ذلك أنهم يعدون القسم الأكثر بروزاً في الانتليجنسيا العربية المعاصرة، نظراً إلى أن مجال التعبير الأدبي هو المجال الأكثر تطوراً، على صعيد اللغة والبحث والمعرفة. فليس مبالغة القول، إن مختبر تفكيك ومعرفة الواقع العربي والاسلامي هو الكتابة الأدبية الشعرية والسردية، وإن مرور الثقافة العربية إلى العالم يتم عن طريق الانتاج التخييلي، والإبداع الخيالي، وإن معرفة العرب والعالم للمجتمع العربي، إنساناً وذهنيات، تمر بقراءة وفك الأكوان الرمزية والمؤلفات الأدبية التي تترجم إلى اللغات الأجنبية[٤٥]، عكس ما هو حاصل في قطاع العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تعد انتاجاً محلياً وداخلياً، يوسم عادة بالتواضع العلمي، إن لم نقل بالتبعية لمناهج وجداول القراءة العلمية الغربية. ويلعب الكتاب والأدباء أدوارهم كمثقفين «عضويين» للدولة أو المجموعات السياسية الايديولوجية المعارضة أو داخل المجتمع «المدني» أو مجتمعات «الهجرة» الطوعية أو القسرية، بنقدية تطمح إلى تشكيل السلطة

---

(٤٢) Pierre V. Zima, *Manuel de sociocritique* (Paris: Picard, 1985).

(٤٣) A.J. Greimas [et al.], *Introduction à l'analyse de discours en sciences sociales* (Paris: Hachette, 1979).

(٤٤) الكتّاب المستجوبون هم: في المشرق العربي: عبد الرحمن منيف، يوسف الخال، أدونيس، اميل حبيبي، عبد الوهاب البياتي، ورشيد الضعيف؛ وفي وادي النيل: عبد الرحمن الشرقاوي، ادوارد الخراط، حسين أمين، نجيب محفوظ، يوسف ادريس، توفيق الحكيم، لويس عوض، جمال الغيطاني، أحمد بهاء الدين، الطيب صالح؛ وفي المغرب الكبير: محمد أركون، محمود المسعدي، رشيد بوجدرة، الطاهر وطار، نبيل فارس، كاتب ياسين، عبد الكبير الخطيبي، وعبد الوهاب المؤدب.

(٤٥) إن حصول الروائي الكبير نجيب محفوظ على جائزة نوبل للآداب، وحصول الطاهر بن جلون على جائزة «غونكور» الأدبية، ونجاح استقبال الأدب العربي في فرنسا والغرب عموماً، ذو دلالة على كونية الابداع الأدبي العربي.

الثقافية، والمشاركة في صياغة المشاريع واليوتوبيات المجتمعية. إن نجيب محفوظ وأدونيس والخطيبي وأركون، مثلاً، يتظاهرون كـ «سلطات» إبداعية وفكرية تملك مشروعيتها ومجالها، وخطابها الذاتي المستقل نسبياً عن الديني والايديولوجي، تمارس تأثيرات غير مقاسة[٤٦] في «المجتمع القارىء» أو المتعلم المرتبط بالكتابة، فيما يبقى قطاع «الثقافات الشفوية» يتلقى انتاجات هؤلاء عن طريق أحاديث فنية أخرى كالسينما والمسرح والتلفزة. . بسبب الأمية.

ارتكازاً على المشروعية الأدبية والثقافية، التي تجعل لغتهم وحديثهم وخطابهم كلاماً «مسموحاً به» و «مأذوناً له»، يتكلم الأدباء عن الإسلام، ثقافة وخطابات. فالظاهرة الدينية الإسلامية، رغم غلافها الثيولوجي والسياسي، تبدو في العمق مسألة ثقافية وايديولوجية، تتعلق بالتمثيلات الذهنية التي تنتجها أمة أو مجموعة، وصورها عن نفسها وماضيها ومستقبلها. فهي جزء من المسألة الثقافية والتراثية، ولا ريب في أن خطابات الأدباء رغم فرادتها وخصوصياتها تندرج في جغرافيا ذهنية جماعية، من المفيد، وضع مؤشراتها.

تتبلور المخيالات السوسيو- سياسية للكتاب المستجوبين حول خطين فكريين عرّفتهما وتعرّفهما الايديولوجيا العربية والإسلامية:

أ ـ منظور فكري قومي ووطني، يتابع بحث «النهضة» عن التقدم، يتكىء على أطروحة الأمة العربية الموحدة، التي عانت مساري «التقسيم» و «التخليف» الاستعماريين، وهو يرى الإسلام عنصراً مهماً في التراث الثقافي، وعامل توازن في الشخصية الجماعية والثقافية. وهو «لائكي» غير معني بالدين أو مضاد له، عرفت تطوراته اللاحقة تفرعات اشتراكية وماركسية، وشكلت المسألة التراثية والإسلامية موضوعاً لكثير من مجهوداته الفكرية. وقد أدت انتكاسات هذا الخط، بسبب الهزيمة والتبعية واستمرار التخلف، ونكوص أو تشقق «التجارب الاشتراكية» في بلدان كمصر والعراق وسوريا واليمن والجزائر، وغياب الديمقراطية، إلى «فوران» وصعود الخط الاسلامي، وتحوله من سلفية إصلاحية ملحقة بمشروع الدول الوطنية، إلى نزعة اسلامية جذرية أو أصولية، مستقلة عن الدولة، ونابعة من «المجتمع المدني».

ب ـ منظور وخط إسلامي، يعتمد على أطروحة «الأمة الاسلامية» الفوق ـ قومية، والفوق ـ وطنية، موحدة على أساس المبدأ الديني، الذي يكتسي في خطابها طابعاً دينياً ودنيوياً، ويشمل، اضافة إلى تنظيم العلاقة الميتافيزيقية بين الإنسان والله، العلاقات

---

(٤٦) على حد علمنا المتواضع، هناك دراسات محدودة، إن لم نقل معدومة، حول «قراءة الأدب» في المجتمعات العربية. انظر في هذا المجال:

Al-Taher Labib, «L'Image de la littérature chez les étudiants algériens,» *Revue tunisienne des sciences sociales*, vol. 15, nos. 54-55 (1978), et Charles Bonn, *La Littérature algérienne d'expérience française et ses lectures* (Canada: Naaman, [s.d.]).

الاجتماعية، ويطمح إلى تسييرها في إطار الشريعة. وقد عرف هذا الخط مساراً فكرياً هو «أدلجة» الإسلام، التي تحول الدين تحت تأثيرها إلى خطاب ايديولوجي لا يتمثل ويمتص ويستوعب تراث «الاسلام السياسي» التقليدي فقط، بل ومختلف مصطلحات ومفاهيم الايديولوجيات الحديثة، اللائكية والمادية، كالديمقراطية والاشتراكية والثورة واليسار والحركة و«الحزب»، و«الادارة السياسية»... الخ. ويظهر مفهوم «الأصالة» و«الأصول» مفهوماً معبئاً وميثولوجياً و«سحرياً» يستعمل على مختلف المستويات الخطابية والدلالية، فهو يعني الوفاء للأصول القرآنية والسنية و«الاجتهادية»، والارتباط بالتراث الديني، ورفض الغرب والتغريب كقيم وهيئة «حضارية ودينية» معارضة ومناوئة للتقليد الإسلامي.

واندراج الاسلام كـ«حجة كونية» في خطاب ايديولوجي ذي نزعة تمجيدية أدى إلى هيمنة الخطاب السياسي على الدين، واستيعابه للبعد الروحي والميثولوجي، واندفاعه للتحول إلى نزعة «ثيوقراطية» تتجلى في ارادة تطبيق الشريعة الاسلامية، و«أسلمة» المجتمع والدول على أساس جديد، وتحويل القرآن إلى «دستور» ينظم العلاقة السياسية والاجتماعية. ولا يخفى هنا أن هذه المشروعية تحيل إلى المجال المقدس، وتطمح إلى تحقيقه في الوعي الجماعي. إن تحويل السياسي للديني والحاقه، حقق تبعية رجال الدين، وأنقص من استقلاليتهم كقوى روحية وأخلاقية. هكذا سيرجع إلى الإسلام بطريقة تمجيدية وتحميسية من أجل تدعيم ايديولوجيات دنيوية رسمية أو مضادة معارضة، وليس لكونه ديناً أو رؤية ثقافية وقيماً خصوصية[٤٧]. داخل هذا السياق المثنوي والمتضاد، تتحدد مواقف الانتليجنسيا العربية الأدبية المعاصرة تجاه الإسلام، ديناً وايديولوجيا.

ثالثاً: الخطاب الأدبي المعرفي حول الاسلام

١ ـ حول آليات الخطاب الأدبي

يظهر خطاب الأدباء حول الإسلام كخطاب بعدي «ميتا ـ خطاب»، فهو بنية لغوية، تركيبية ودلالية وسردية، ترتبط بخطاب مرجعي ثقافي ونظري ذي طابع اجتماعي يطمح ليكون أشبه بخطاب معرفي مماثل للخطاب العلمي، خصوصاً في ميدان العلوم الاجتماعية. إنه لغة تستعير كثيراً من مصطلحاتها واجراءاتها من المناهج الانسانية والاجتماعية كالماركسية، والانثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلم النفس والعلوم اللسانية والسيميائية. فأغلب المتكلمين، يسبحون في مراجع تكوين فكرية وثقافية معاصرة وحداثية، تتمثل العقلانيات العربية ومنهجياتها، كخطاب نقدي ومعرفي وأدبي يصبح الإسلام داخله «موضوعاً»، حيث يقدم الفاعل المعرفي ـ الأديب ـ بيانات وتأويلات معاينة وملاحظة، مصحوبة، إما بعملية تفسير أو

(٤٧) Ali Merad, «L'Idéologisation de l'islam,» dans: Centre national de la recherche scientifique, *Islam et politique au Maghreb* (Paris: CNRS, 1981), pp. 160-161.

بعملية برهنة، لا تقود مراجعها وإحالاتها إلى الخطاب الثقافي الغربي أو العلمي المعاصر، ولا تقوم بتبريرات منهجية واضحة على امتداد كامل السلسلة الخطابية. ويبرز عنصر البنية الجدالية الهادفة إلى نقد وتفكيك. . بل تفنيد الفاعل المعرفي (والاجتماعي والايديولوجي) المضاد ـ أي الحركات الإسلامية التقليدية والجذرية و «مثقفوها» ـ بوضوح، هناك حوارية وجدال وجدلية على أساس عرض أطروحات الخصم الايديولوجي وتقديم شرح سببي وتفسيري لها، يوضح غاياتها وأبعادها السياسية، وتجذراتها الاجتماعية والطبقية، ومراجعها النفسية والاجتماعية، ثم محاولة تفكيكها وتفنيدها ودفع القارىء أو المتلقي إلى تجاوزها وإدراك خطاها.

ثمة صراع ايديولوجي يبطن أحاديث الأدباء، ويشير النزاع الخطابي المذكور بين الأدب والدين إلى نزاع مجموعتين من المثقفين، يغطي أو يتقاطع مع صراع المثقفين التقليديين والعضويين بمفهوم غرامشي، هما: الأدباء و «العلماء الثيوقراطيون» كاستمرارية لنزاع تاريخي قديم. فهو نزاع يخفي صراعاً على السلطة الرمزية، وعلى المشروعية الايديولوجية والثقافية. وفي تحويل الخطاب النقدي الأدبي المعرفي للإسلام إلى خطاب ايديولوجي، تتم عملية نزع العنصر المقدس منه، كإحالة غير قابلة للنقاش والنقد والمراجعة، وتجري عملية إبراز الطابع الدنيوي في هذا الخطاب، كسمة مبنية له. هكذا تنبسط مقولات النقاش:

هناك خطاب دنيوي «لائكي» جوهرياً، أي يمتح من خطاب مرجعي ثقافي وسوسيولوجي يتكلم ويفكك خطاباً يدعي «التعالي» و «اللاتاريخية» ويطمح إلى الالتحاق ببنية مقدسة وموحاة. إن اعتبار «الحركات الاسلامية» حركات ايديولوجية، يترافق مع تفكيك اللغة المقدسة ومراجعها، وتحويلها إلى خطاب أو لغة جماعية دينية تنغرس في حقل صراع دنيوي وتحيل إلى رهانات اجتماعية ومصالح جماعية[٤٨]. وكذلك سلطات رمزية متعارضة، تتجسد مثلاً في أزواج من هذا النوع: التقدم/ التأخر، العقل/ النقل، اللائكية/ الثيوقراطية، الإبداع/ الإتباع. . . الخ.

ويمكن التعامل مع هذا الخطاب على أساس كونه «قصاً» و «سرداً» حيث إن «مشهدة» و «تصوير» الخطاب الإسلامي يجري وفق منوال أو خطاطة تشخيصية، قابلة للبناء، بمنظور قراءة ألجيراس غريماس للخطاب المعرفي في ميدان العلوم الاجتماعية[٤٩]، الذي يفرض مقاربة أكثر تحديداً، ليس هذا مقامها، وإن كان بعض عناصرها فاعلاً عبر ثنايا المقاربة.

وتوضح اجابات الكتاب والأدباء عن الأسئلة الخمسة، ومحاورتهم مسارات النقاش الايديولوجي بين الأدب والدين، كنصين وخطابين أساساً.

---

(٤٨) «L'Islam le grand malentendu,» *Autrement,* no. 95 (décembre 1987).

(٤٩) Greimas [et al.], *Introduction à l'analyse de discours en sciences sociales,* pp. 5-27.

٢ ـ موضوعات النقاش الايديولوجي

أ ـ كونية الاسلام

يعتبر سؤال «هل لا يزال الإسلام يحتفظ حالياً، باتجاهه الكوني؟» سؤالاً موجهاً ومصيغاً لقلق الغرب، يتملك أطروحة «كونية الإسلام» ومشروعيته العالمية في الخطاب الاسلامي التقليدي والجذري، ويطرحها، بهدف إثارة استجابة الآلية التفسيرية والجدالية للأدباء. تبين جدولة الإجابات اتفاقاً عاماً (عدا ثلاث إجابات من المشرق العربي ينحدر كتابها من عائلات مسيحية: ادوارد الخراط، إميل حبيبي، رشيد الضعيف، تعكس توجساً من الديني واعتبار المعتقد قضية خاصة، وكف الدين عن تعريف الإنسان والتوسع نتيجة الحداثة) حول كونية الإسلام، ينبني في إطار إشكالية نقدية، يمكن تركيبها في الشبكة المعرفية ـ الحجحية التالية:

ـ تحويل الإسلام من معتقد وشكل إيماني إلى بنية ثقافية وتراثية، ومخيال. فالكونية تغيرت نتيجة الاكتشافات العلمية، وتبدل مقولة «الكوني» (محمد أركون) ووجود ثقافة كونية يجبر الإسلام على اعادة تعريف نفسه وأسسه، وبحثه عن اجابات لمشاكل العصر (المسعدي)، وضرورة طرح ونقد أنماط اندراجه في العصر والعالم، بما فيه ديار الإسلام نفسه (بوجدرة). إن حركة تغيير رؤية العالم كحركة داخلية اسلامية (الخال) هي ذات منحى كوني، حتى في استعمالاتها المحلية والوطنية (ادريس). ثم إن عالمية القرآن والإيمان في الكون (وطار)، وتشكله كرسالة روحية وسماوية (بهاء الدين)، والأبعاد التاريخية والعالمية لجوهره الديني (الحكيم) ولنصه المقدس المكتوب (فارس) تعطي للإسلام مكانة مرموقة في الحقل الديني العالمي إلى جانب المسيحية واليهودية والبوذية، بوصفه رؤية أخلاقية، ايمانية، تنظم العلاقة الميتافيزيقية، وتكف عن تدخلها في الشؤون الدنيوية.

ـ نقد النزعة التمجيدية التي غطت، باسم مشروعية المقدس، تحول الدين إلى ثيولوجيا وثيوقراطية سياسية (وطار)، وتكوُّن طائفة من رجال الدين، يطمحون إلى السلطة (عوض)، ويقومون بعمل سياسي وايديولوجي كالدعوة، مختصرين الاسلام، بوصفه قيماً أخلاقية وروحية مطلقة إلى العنصر السياسي، الأمر الذي خلق تشويهاً للأسس الدينية، وتعالي الإسلام عن المسلمين أنفسهم (الحكيم). وقد أنتجت النزعة التمجيدية شمولية وتوتاليتارية ايديولوجية، وعدم الحوار واللاتسامح مع الغرب والآخر. ورفض الحداثة بوصفها «تغريباً» و «مؤامرة»، وهي صور أدلجة سلبية حيث تكونت صور عكسية، ميثولوجية وأسطورية للإسلام السياسي الرشيدي مثلاً كنموذج سياسي مجيد، بينما كان العصر الذي عرف تناحرات سياسية وقبلية وعصبية دموية وكذلك «أمية» النبي محمد (ص) «المزعومة» التي تتناقض مع رقي الإسلام الثقافي والحضاري، وارتباط الدين بالإبداع والكتابة والتدوين (المؤدب) وآليات تقدمه التاريخي وتأسيس الأمة ـ الدولة الإسلامية، كدين لائكي أساساً (عوض والمؤدب). فالإسلام كحركة ثقافية تاريخية، لم ينغلق في إطلاقية وروحية كلية، بل استعار وامتص الأنماط والثقافات والتنظيمات الدنيوية للمجتمع السياسي (اركون) وفي نقد

«أدلجة» الإسلام، المحايثة للخطاب الإسلامي الفقهي والراديكالي، يبدو الدين شكلاً ثقافياً ومنظومة رمزية ومخيالاً للشعوب الإسلامية (الخطيبي). إنه جزء من التراث الثقافي العالمي، لا يرتبط بنزعة وطنية أو قومية كاسرائيل مثلاً (البياتي)، ويشمل آثاراً وجودية وميتافيزيقية وجمالية وميثولوجية وطقسية روحية وابداعية غنية وكونية (المؤدب). وفي هذا السياق تبرز سمتان عرفانيتان في الخطاب الأدبي المعرفي: تفكيك الحجة المركزية للخطاب الإسلامي أي «ثيوقراطية» الإسلام، واظهار «كارثية» تحول الدين إلى ايديولوجيا ونظام سياسي، بالإحالة إلى النظام الإيراني، السعودي، السوداني. . . والاسرائيلي، كأمثلة سلبية! وإبراز السمة الثقافية للإسلام، وتثمين وتقدير كونيتها وابداعيتها تشمل المقدس، ولكنها تنفتح وتتجاوز التأويلات القسرية والتاريخية، بحيث تتحول هذه الثقافة النابعة من الإسلام إلى نزعة دنيوية، إن لم نقل لائكية (أركون، عوض والمؤدب).

إن نقل الإسلام من المجال المقدس إلى المجال الدنيوي، يجري في إطار استراتيجية تأويلية أيضاً، وصراع الاستراتيجيات التأويلية والتفسيرية في هذا الصدد يحيل أساساً إلى نزاع ثقافي وخطابي، من عمل المثقفين، كمسار «اصلاح ثقافي وأخلاقي» ـ على حد تعبير غرامشي. ويتجلى هذا بوضوح في مواقف الأدباء من الإسلام السياسي أو من النزعة الاسلامية كمرادف لمصطلح «الاسلاميزم».

ب ـ الاسلام السياسي

ـ هل يمكن أن يكون الاسلام بالنسبة إلى دولة حديثة نظاماً حكومياً؟

ـ هل يعتبر نظام حكومي إسلامي مرحلة إجبارية في تطور الشعوب العربية والاسلامية؟ يتعلق السؤالان بإشكالية الإسلام السياسي، ويتمفصلان مع أسئلة الغرب ووسائل إعلامه الجماهيرية، بعد نجاح الثورة الإيرانية، وبروز الحركات الإسلامية الجديدة[٥٠].

يبين تفريغ اجابات الأدباء والكتاب، موقفاً موحداً نسبياً، مناوئاً بانسجامية واضحة، للإسلام السياسي، كحركة تهدف إلى الحصول على السلطة الدنيوية والسياسية وتطبيق حكم

---

(٥٠) كل الاحالات الموجودة بين قوسين في متن الدراسة، تعود إلى:

Barbucesco et Cardinal, *L'Islam en questions: 24 écrivains arabes répondent.*

ولقد وضعت دراسات وكتابات كثيرة ومتنوعة المستوى، في فرنسا، مثلاً، لفهم الظاهرة الاسلامية والحركات المرتبطة بها. انظر:

Maxime Rodinson, *La Fascination de l'islam* (Paris: Maspéro, 1980); Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928-1982* (Paris: Gallimard - Julliard, 1983);Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon:Les Mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine* (Paris: La Découverte, 1984); «L'Islam le grand malentendu,» et J.P. Hugoz, *Le Radeau de Mohomet* (Paris: Flammarion, 1984).

«ثيوقراطي». وينتظم هذا الموقف في خطاب جدالي ونقدي، يعيد النظر، ويفكك الخطاب الإسلامي الجذري:

أ ـ تظهر صورة الإسلام، شريعة ودولة، أشبه بمجتمع «المدينة الفاضلة»، نفضل اطلاق صفة قرآنية ومقدسة عليه هي «الملائكية»، نظراً إلى تعاليه ولازمنيته ومطلقيته واتجاهه نحو مجتمع إلهي، روحي ورواق ومعجز... محكوم بخلافة الإنسان لله فوق الأرض والمجتمعات، وبنواميس ربانية وقسطاس، يجد في «الدستور» القرآني قيمه ومسطراته الأبدية. وتعمل هذه الصورة الذهنية للإسلام في وعي الانتليجنسيا الأدبية العربية المعاصرة، بمنطق عكسي، بحيث تؤدي إلى مفارقة هي لا صلاحية، أو استحالة أو كارثية التطبيق السياسي للدين، فتعاليه ولازمنيته (بوجدرة)، و«ميثولوجيا» الاسلام السياسي التي موهت، وأسطرت «المدينة الاسلامية» وتجاهلت «الأطر التاريخية لتكون وتبنين الشريعة وتقديسها في المخيال الاجتماعي» (أركون) من طرف الثيولوجيين والفقهاء وعلماء الدين (الشرقاوي) الذين لا يقومون بأي تحضير لظهور مجتمع القيم الاسلامية ويجمدون في تفسيرات قروسطية (الحكيم)، أفرزت، عبر توارث تاريخي خطابي، ثيولوجيا سياسية، تتضمن مشروعاً ثيوقراطياً، لا يرتبط بالإسلام كدين، بقدر ما يعود إلى أدلجة تاريخية وعصرية تدور حول صراع المجموعات الاجتماعية على السلطة.

وتتجلى «ملائكية» الإسلام، كصورة متعالية، مثل تباعد وتفارق تاريخي غير قابل للردم أو الاختزال بين الميتافيزيقا الدينية والحداثة، ذلك أن شمولية وكونية الحداثة السياسية وتنظيماتها مثل الديمقراطية واللائكية والاشتراكية والأحزاب والبرلمانات والتعددية... تتغاير دلالياً وممارسة، مع المماثلات التراثية، كالشورى والتسامح الديني، و«التكافل الاجتماعي»، ومجالس الشورى، و«الاجتهاد».. التي عرفتها المجتمعات الاسلامية، كقيم ومعايير، لم تطبق غالباً: على صعيد الدول الاسلامية وتعاقبها. لم يكن الاسلام في يوم ما نظاماً ونسقاً حكومياً، لا تاريخياً أو دينياً (أركون). «لا. فات الوقت!» (الخطيب)، بسبب ظهور وتبلور تقنيات الممارسة السياسية العصرية كالديمقراطية (ادريس، الشرقاوي، الغيطاني) واندراج المجتمعات المسلمة في الأنساق الحديثة، من ناحية تعدد وتنوع أنماط الانتاج وتوزع تلك المجتمعات ودولها بين شرائح وعقلانيات مختلفة (الخطيبي)، وتحلل الميتافيزيقات ومركزية الإنسان في العالم (ادونيس)، نتيجة تقدم العقل والمنظومات العلمية الوضعية في تفسير المجتمع وتسييره (ادريس، الشرقاوي) كالديمقراطية والتعدد الفكري والعقائدي (البياتي)، والتراكمات التاريخية للتفسيرات الفقهية التي غيرت وحولت الإسلام الأصلي الجنيني الذي عرفه مجتمع «المدينة» بعد الهجرة (المسعدي، بوجدرة)، وجعلت قابليته للتطبيق ضعيفة إن لم نقل مستحيلة.

ب ـ وتتموضع «ملائكية» الاسلام كدين وسياسة، في مقابل صورة أخرى تراه ثقافة وحركة تحتوي على سمة بارزة هي «اللائكية»، التي تجعل منه تراثاً دينياً وحضارياً، لا يتعارض مع الحداثة، بوصفها ظاهرة كونية شمولية. يستعيد الخطاب الأدبي المعرفي التاريخ،

لإثبات هذه السمة: في تشكل الدولة في المجتمعات الإسلامية، ماضياً وقريباً، استعار، أو لنقل تمثل، وتبنّى المسلمون في العصر الأموي والعباسي أنظمة الحكم من الساسانيين والبيزنطيين والفرس (اركون)، وتم الفصل بين السلطات، وتمأسس مجالين مغايرين: مجال السياسي الذي يملك مشروعية سياسية، ومجال الديني، أي مجال الإمامة الدينية الذي يملك مشروعية فقهية ودينية (المؤدب)، والحاق الأول للثاني، أدى، بممارسات «لائكية» إلى انتصار المسلمين على الدولتين الفارسية والبيزنطية، اللتين كانتا تخضعان لنسق ثيولوجي أيضاً (عوض). ثم إن الاسلام متعدد سوسيولوجياً وميثولوجياً، بحيث إن المخيال الاسلامي، يشمل المقدس، ولكن في أطر وشرائح ثقافية متعددة ومتنوعة. هناك إسلامات عديدة، تحيل إلى تعدد اجتماعي، اثني وجنسي، جعلت من المخيال الإسلامي بوتقة مستوعبة للطقوس والميثولوجيات والمقدسات الوثنية والثقافية والمجتمعية الخاصة بشعوب وأعراق وأجناس وتواريخ متغايرة ومختلفة (الخطيبي)، سواء من ناحية الشرائع أو من ناحية الرؤى أو الأساطير أو القيم أو المسارات التقديسية، التي ارتبطت بالدول والمشروعيات السياسية القبلية والسلالية والعصبية[٥١]، وكذلك الدول الحديثة، بعد الاحتلالات الامبريالية وما تبعها من استقلالات الشعوب المسلمة[٥٢].

ويترافق إبراز الخطاب المعرفي الأدبي لـ «لائكية» الاسلام كثقافة وتاريخ ومجتمعات، ولا قابلية الدولة «الثيوقراطية» للتطبيق، مع تأكيد «علمانية» وإنسانية (لا إلهية) الحداثة، التي تتسم بأهلية وكفاءة علمية وتاريخية لتنظيم المجتمع والدولة والسلطة (عوض، الغيطاني، منيف، حبيبي، ادريس، أدونيس، محفوظ، الحكيم، والشرقاوي)، واعتماد حجة مهمة هي تقويم سلبي لتجارب الحكومة والدولة الاسلامية، وكارثية تطبيق النظام الديني، وانتهازية السلطات ذات المشروعية الدينية والطائفية (بوجدرة، صالح، الشرقاوي).. بل لا معقوليتها وعبثيتها (يسخر حبيبي من الحرب العراقية ـ الايرانية مثلاً).

ويتبلور النزاع الخطابي بين الأدباء والثيولوجيين السياسيين ويتطور في سؤال «عودة الإسلام أو العودة إليه».

ج ـ العودة إلى الإسلام

عن سؤال: «هل ظاهرة العودة إلى الإسلام، كما نلاحظها في السنوات العشرة الأخيرة، داخل البلدان العربية هي ظاهرة ايجابية؟» يتعين موقفان:

١ ـ موقف ايجابي ونقدي (٩ كتّاب)، يرى هذه الصحوة أو «الفوران» (أركون)، عودة إلى التراث الثقافي والهوية (فارس)، ومطالبة روحية وأخلاقية (المسعدي)، ودفاعاً عن الأنا

---

(٥١) Nadir Marouf, *Pour une sociologie culturelle* (Urasc: Université d'Oran, 1988), pp. 83-84.

(٥٢) المصدر نفسه.

والآلية الوطنية المضطهدة (الغيطاني، ادريس) واستمرارية لوجود المقدس في المجتمع والمخيال والجسد والحديث (الخطيبي) ناتجة من الاعتداء الغربي، والثقافة الاستهلاكية اللاأخلاقية، واستبدادية السلطة في المجتمعات الإسلامية، نتيجة فشل «النهضة» وتشقق مكاسب «النهضة الوطنية» (عوض)، ونكوص التجارب الديمقراطية والاشتراكية (الخراط، محفوظ) وأزمة الفكر الثوري والماركسية (ياسين)، وفشل «الرسولية والزعامة الثورية والقومية» (المؤدب)، وفقهية المثقفين القوميين والاشتراكيين العرب الذين سخروا جهودهم في محاولة ترجمة للخطاب الثيولوجي في ايديولوجيا ماركسية أو قومية أو ليبرالية، وفشلهم في ذلك (الخطيبي).

إن انكماش التعبير والحريات الديمقراطية تحت تأثير «الواحدية» الايديولوجية أو السياسية أدى إلى بروز الحقل الديني كمجال وحيد، حر نسبياً، ومسلح بمشروعية مقدسة، يسمح بقول شيء ما عن الوضعية السياسية (اركون)، الأمر الذي عمل على ظهور فاعل اجتماعي وخطاب اسلامي جديد، منغرس في منظومات ايديولوجية، لا علاقة دالة لها بالأشكال التقليدية. في هذا السياق يقوم الأدباء والكتاب بانجاز شبه سوسيولوجي للمثقفين الدينيين والحركات الاسلامية الجذرية تمتح من مقاربات العلوم الاجتماعية سنورد بعض عناصرها لاحقاً.

٢ ـ موقف نقدي مضاد، وهو موقف الأغلبية (١٥ كاتباً)، يشمل نقد الفاعل الإسلامي المعاصر التقليدي والجديد، وعلاماته وممارساته: من نقد النفاق الديني والحجاب واللاتسامح (بوجدرة)، و «انغلاق الشباب المتدين» (أركون) و «التعصب» (محفوظ) و «الطابع التهريجي والدعائي» (الحكيم) و «الاستلابي» (المؤدب وأدونيس)، و «وقوف رجال الدين تاريخياً إلى جانب الاستغلال والطبقات السائدة» (وطّار)، مروراً بـ «هشاشة» و «زيف» التدين، كتعويض عن المشاكل التي طرحها التمدن والمجتمع الاستهلاكي (البياتي، المسعدي) وضياع الشعوب الاسلامية في حلول ميتافيزيقية وانتهازية الدول الاسلامية في استخداماتها للمقدس والديني (الخطيبي)، واستغلالها للمشاعر الدينية الشعبية (ياسين)، وصراعات الفقهاء على السلطة الدنيوية (عوض)، وتحولهم إلى ساسة مفصولين عن الشعب، ومفككين لشرائح وعيه الاجتماعي والتاريخي المنسجم (صالح). واعجابهم بتجربة الثيولوجيا السياسية الاسرائيلية... يصل خطاب الأدباء إلى أطروحة مركزية هي دنيوية الفاعل الديني المعاصر واندراجه في المجال السياسي، كأي اتجاه آخر. إنه هيئة أو جماعة ايديولوجية، متمفصلة مع صراع المجموعات والمصالح الاجتماعية المادية والرمزية. سوسيولوجياً، يورد الخطاب الأدبي النقدي بضعة عناصر مهمة لفهم الظاهرة الدينية ـ السياسية:

ـ إنها ظاهرة من انتاج جماعات مدينية، تتكون من ممثلي المراتب المعصرنة والحضرية أكثر مما ترتبط بموضوعات وفضاءات اجتماعية عتيقة وريفية، رغم أنها تنحدر من أصول وشرائح اجتماعية فقيرة، مثل المأجورين والموظفين والمتعلمين والطلبة[٥٣].

---

(٥٣) François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb* (Paris: Karthala, 1988), pp. 113-114.

- وهي فئات شابة ناتجة من الانفجار الديمغرافي في المدن (أركون)، لم تعرف غالباً التجربة الاستعمارية.

- إنها جزء من الجماهير المدينية الفقيرة، مستغلة ديماغوجياً، من طرف الرأسماليين الكبار (في الجزائر مثلاً: بوجدرة)، فهي متنوج تعارض الريف/ المدينة، الإقليم/ العاصمة، البرجوازية الكبرى/ البرجوازية الصغرى (بوجدرة) تستخدم الدين، غطاء للتعبير عن مطامحها السياسية والاجتماعية (كما يحدث هذا في بولونيا وافغانستان وأمريكا اللاتينية) (كاتب ياسين)، ولكنها مفصولة عن بروليتاريا المدن والشبان العاطلين، والجماهير «الريفية» العريضة التي ترتبط ذهنياتها بالاسلام الشعبي والمرابطي والأسطوري، كما تجلى ذلك في انتفاضات تونس، الدار البيضاء والجزائر والقاهرة.

- وربما تبدو في معارضتها للديمقراطية والاشتراكية متوافقة مع الغرب الرأسمالي (الغيطاني، ادريس).

ويتقارب هذا التحليل السوسيولوجي للجماعات الاسلامية مع منظورات العلم الاجتماعي والبحوث الحالية حول الظاهرة الاسلامية(٥٤)، التي تبرز حداثة الجماعات الاسلامية وعصريتها، والطابع الايديولوجي للإسلام الذي تتبناه، وإحالاتها إلى مدونات ورؤى سياسية غربية حديثة(٥٥).

ويلعب السؤال الخامس والأخير، دوراً تركيبياً في فهم تصور الأدباء للإسلام اليوم.

د ـ اعداء الاسلام: الإسلام نفسه؟

من مفارقات اجابات الأدباء عن سؤال «ما هو العدو الرئيسي للإسلام اليوم؟» أن يتحول الاسلام نفسه إلى عدو نفسه، تضاد عصي على الفهم، جواب يعكس مأزق الخطاب الأدبي في علاقاته بـ «المقدس»، والتباسه كخطاب «داخلي»، نابع من بنى المجتمعات العربية الاسلامية الفكرية، مع سمة مفارقة ومتباعدة، يبدو في أحايين كثيرة خارجياً، أجنبياً، غريباً، مهاجراً ومغترباً (وطار، فارس)، ومنفياً (البياتي، منيف) ومنشقاً (الخطيبي).

يبدو عدو الإسلام اليوم أشبه بهيئة داخلية تجمع داخلها، مرة واحدة وبطريقة متراكبة متعلبة، الثيولوجيين السياسيين (الخطيبي)، المتعصبين (محفوظ، بوجدرة) والجاهلين (المؤدب)، والمسلمين كنماذج في مجتمع متخلف، استهلاكي ونفطي (الخال، البياتي، عوض، ادريس)، وكذلك المؤولين القارئين للإسلام وفق مصالحهم الاجتماعية والرمزية (الخراط، ادونيس، حبيبي)، والشيوخ كطائفة جامدة (الشرقاوي) أو الحكام المسلمين بوصفهم فاعلين انتهازيين في المجال الديني (الحكيم). ويتنوع حديث الأدباء، ليشير، بعد تحديد الهيئة

---

(٥٤) Olivier Roy, «Quel archaisme?» *Autrement*, no. 95 (décembre 1987), p. 208.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

الداخلية الموصوفة إلى عوامل خارجية مهيمنة هي «الامبريالية الأمريكية والشركات المتعددة الجنسيات» (وطار)، والمحيط الدولي وعلاقاته (اركون)، أو الغرب الرأسمالي والصهيونية (منيف) أو الاستعمار الغربي (الغيطاني). ويتميز نجيب محفوظ عن الإجابات برمتها، قائلاً، إن الشيوعيين هم أعداء الإسلام، لكونهم ملحدين على المستوى الفلسفي.

وتظهر تأثيرات المراجع الثقافية الوطنية والقومية والماركسية واضحة في آلية تكوين الخطاب الأدبي المعرفي لـ «أعداء الإسلام»، وتحيل كلها إلى لاثكية ظاهرة. لقد انتهت الحروب الصليبية (بوجدرة)، الأمر الذي يؤكد التباعد النقدي للانتليجنسيا الأدبية في البلدان العربية والاسلامية عن منظورات وأطروحات الخطاب السلفي التقليدي أو الجذري.

ارتكازاً على حصيلة هذه الاجابات عن الأسئلة الخمسة، يمكن بناء الخطاطة التشخيصية لهذا النزاع الخطابي بين الأدباء والايديولوجيا الإسلامية.

هـ ـ النزاع الخطابي: محاولة لبناء الخطاطة التشخيصية

إذا اقترحنا قراءة غريماس للخطاب، كفرضية علمية، ترى خطاب الأدباء حول الإسلام، على أساس أنه قص وسرد، بحيث يصبح حديث أو كلام كل أديب مقطعاً سردياً لسد «نقص معرفي»، بهدف الوصول إلى نهاية هي «معرفة» الموضوع، أي الإسلام اليوم، ثقافة وديناً، من طرف فاعل معرفي، له كفاءة معرفية و «ثروة» (Aura) جمالية، ومشروعية فكرية وإبداعية، و «رأس مال رمزي» على حد مصطلح بورديو[٥٦]، تعطيه سلطة في حقل انتاج الرمزيات، فإن الكتاب (أي مجموع إجابات الكتّاب)، يظهر كـ «مشهدة وإخراج» و «بنية» لخطاب نقدي، أدبي ومعرفي، وفاعله الانتليجنسيا الأدبية العربية المعاصرة، حول خطاب آخر، مغاير له، يظهر بوصفه خطاباً دينياً، ثيولوجياً وايديولوجياً، ومنتجه الحركات الاسلامية ومثقفوها. وتبرز السمة الجدالية، المثنوية، الحوارية في صراع الخطابات اللاثكية والدينية ومراجعها، هذا الصراع الذي يحيل بدوره إلى رهانات وصراعات اجتماعية وسياسية، لا تكتفي بالدنيوي والوضعي، لتأسيس مشروعها المجتمعي ومشروعيتها، بل تتملك وتعبىء «المقدس»، في مسار عقلي وفكري وتاريخي هو «أدلجة» الدين، بمنظور حديث، يمتح من المدونات الايديولوجية العصرية، ليحاربها تماماً كما تعلمت الاستخبارات المركزية الأمريكية «الماركسية» لتفكك «حرب العصابات» والثورات الطبقية في أمريكا اللاتينية مثلاً!

إذا استعرنا، بتبسيط كبير الخطاطة التشخيصية (Le Modèle actantiel) للعالم غريماس[٥٧]، فإن مقولات الخطاب الأدبي المعرفي حول الإسلام تتوزع كالتالي:

---

(٥٦) بيار بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة بنعبد العالي (المغرب: دار توبقال، [د.ت.])، ص ٥٢ - ٦١.

(٥٧) A. J. Greimas, *Sémantique structurale: Recherche de méthode* (Paris: Larousse, 1966), p. 181.

الذات .... الإنسان، المثقف
الموضوع .... المجتمع الحديث المتقدم
المرسِل .... التاريخ (بما فيه الإسلام كثقافة)
المرسَل إليه .... الشعب، الإنسان العربي والمسلم
المعارض .... الثيولوجيون السياسيون، الفقهاء
المساعد .... الحداثة، اللائكية.

أما مقولات خطاب الفاعل المعرفي الثيولوجي الإسلامي، فيمكن توزيعها بطريقة مماثلة كما تصور وتمشهد في منظور الخطاب الأدبي النقدي والمعرفي:

الذات .... الثيولوجيون/ الحركات الإسلامية
الموضوع .... المجتمع الاسلامي «مجتمع الله»
المرسِل .... الله
المرسل إليه .... الإنسانية جمعاء
المعارض .... الايديولوجيات العربية (اللائكية الاشتراكية، الليبرالية) والمثقفون
المساعد ... القرآن والسنة/ «الايديولوجيا الاسلامية»، أي الإسلام كدين ودولة.

وتظهر الخطاطتان تعارضات، وتضادات وتناقضات، تعكس نزاع الديني والدنيوي، في جدلية متعددة المجالات والاحالات، الأمر الذي يعمق اتجاهات الاستقلالية لدى المجالين، ولو في مسارات معقدة ومتداخلة، حاولنا إبراز بعض موضوعاتها ونقاشاتها.

خاتمة

من دون شك، إن ايديولوجيا الخطاب المعرفي الأدبي، لا تتطابق دائماً مع ايديولوجيا النص الأدبي الخيالي، رغم تقاطعها وحوارها وتناصها معها داخل الكون الخيالي المبدع[58]، وحدها دراسة داخلية وسوسيولوجية، كفيلة بإظهار وضعية «المقدس والمتعالي» في المخيلة العربية والاسلامية المعاصرة[59]، وتبيان مختلف الاجراءات والفنيات التي تعمل بها الكتابة الإبداعية في تمثل وامتصاص واستيعاب النص المقدس، والمتن الديني - القرآني والميثولوجي والصوفي وتفكيك بناه، لغاته وشيفراته السيميائية، الجمالية والرؤيوية، وتحويلها من مجالاتها الدينية المقدسة، إلى فضاءات تعبيرية دالة، ايحائية ومتجذرة في مراجعها التخييلية - الثقافية الإسلامية، كما يقوم بذلك كثير من المؤلفات الشعرية والسردية العربية المعاصرة، التي تطرح أسئلة سوسيولوجية مهمة على مستوى علاقة الخطاب المقدس واللغات الجماعية الدينية باللغة

(٥٨) لمزيد من التفاصيل حول علاقة النص بالايديولوجيا، انظر:
Zima, *Manuel de sociocritique*, pp. 134-137.
(٥٩) تجري محاولة لدراسة الديني في النص الأدبي العربي أو المغربي المعاصر. أنظر في هذا المجال:
Jean Dejeux, *Le Sentiment religieux dans la littérature Maghrébine* (Paris: Harmatan, 1987).

والبنى التركيبية، الدلالية والسردية للنسق الإبداعي[٦٠].

بهذا المعنى، حاولت هذه الدراسة «الاجتهادية» من منطلقات منهجية سوسيولوجية ونصية، أن تمهد، بدراسة خطاب خارج عن النص الإبداعي ولكنه متحاور ومتناص معه، لصياغة إشكالية عامة تتعلق بعلاقات الإبداع بالدين في سياق خصوصي هو الإسلام وخطاب الأدباء.

لذا، فكل حديث عن «الجمالية» الإسلامية، وموقفها من الإبداع الفني والأدبي وموقف هذا الأخير من المقدس والديني، يتطلب ليس اعتبار الإسلام ثقافة وتراثاً فقط يشمل المقدس فقط، ولكن يحوله إلى عناصر إبداعية، دنيوية وتعبيرية عالية وراقية، بل وتأكيد البعد «اللائكي» في الإسلام، كدين استطاع تجاوز جل «الثيولوجيات السياسية» و«الادلجات التاريخية» التي ارتبطت برهانات ومصالح وجماعات آنية، كبحث الإبداع في ظرفيات.. ولكنها لم تمنعه من التطور والازدهار، كما تشهد على ذلك مشاركة أدب المجتمعات العربية والاسلامية في الكونية الأدبية والجمالية الحديثة.

وكلمة تفاؤل تختم قولي، أجدني مشدوداً ومنجذباً إلى فقرة للمبدع التونسي عبد الوهاب المؤدب، تلخص ابداعية الإسلام وعظمته:

«أحب الإسلام، لأنه خلق حضارة عظيمة، وسمح لذكاءات وتخيلات انسانية بكتابة نصوص قوية، ما زلنا نعايشها اليوم، وتثرينا، ولأنه ابدع فضاءات معمارية ومؤلفات فنية تغطي متعة وسمواً وقلقاً، ولأنه صاغ ذاتاً، لا تلتذ بالجمال فقط، بل تشغف به وتضيع داخله... الباقي شعار فقط!»[٦١].

---

(٦٠) عمار بلحسن، «صراع الخطابات: القص والايديولوجيا في رواية الزلزال للطاهر وطار،» (الجزائر: جامعة وهران، وحدة البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ١٩٨٨)، حيث يحاول الكاتب، انطلاقاً من سوسيولوجية النص والاتجاه السوسيو ـ نقدي عند بيار زيما، معالجة وتحليل جدل اللغة الدينية المقدسة مع اللغات الايديولوجية الدنيوية في خطاب الرواية والشخصيات.

(٦١) انظر: عبد الوهاب المؤدب، في:

Barbucesco et Cardinal, *L'Islam en questions: 24 écrivains arabes répondent*, p. 367.

الفصل الثلاثون

الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي: ملاحظات مبدئية

مصطفى عمر التير (*)

مقدمة

نمط التفكير نعني به مجموع الأنشطة الذهنية التي يوظفها المرء لفهم مكونات البيئة التي يعيش فيها وتسخيرها لمصلحته.

وتشتمل مكونات البيئة على عناصر قريبة من حياة الانسان اليومية، وعناصر تتعلق بقضايا عامة كموقعه بالنسبة إلى الكون، ومستقبله بالنسبة الى الوجود.

وعلاقته مع الأسئلة التي تحيره والتي لا يستطيع أن يجد لها أجوبة سهلة. ونظراً لأن الانسان لا يوجد إلا في محيط اجتماعي، وأن لكل محيط اجتماعي تاريخاً وثقافة، فإن نمط تفكيره يعكس خصائص الثقافة السائدة والتاريخ الاجتماعي لتلك الخصائص؛ وهي خصائص ينتشر بها الفرد على مراحل أثناء عملية تهيئته ليكون عضواً في جماعة. ونظراً لتعدد الجماعات البشرية وتعدد ثقافاتها، يُتوقع ظهور أنماط تفكير متعددة.

ويمكن أن تتشابه بعض هذه الأنماط، كما يمكن أن تتعرض خصائصها للتغير والتعديل بتغير الظروف والزمن والمعارف.

والعرب جماعة ثقافية متميزة لها تاريخ طويل نسبياً وثقافة ذات صفات خاصة. لذلك يمكن القول إن للعرب نمط تفكير خاصاً بهم، كما يمكن تحديد أهم صفات نمط تفكيرهم ومقارنتها بمثيلاتها المتعلقة بأنماط تفكير أخرى. بعض خصائص نمط التفكير العربي قديمة ولازمته على مدى فترة زمنية طويلة، ولكن بعض الصفات حديثة نسبياً.

ونعني بالدين مجموعة العقائد والمشاعر التي تحدد علاقة الانسان بقوة أعلى منه وتسبيت

(*) استاذ علم الاجتماع ـ جامعة الفاتح ـ ليبيا.

في وجوده. كما أنه عبارة عن نسق من المعارف يشير الى وجود نظام غير منظور يسير العالم المنظور، ويفرض على الانسان أسلوب حياة معينة، ويبشر بالثواب للامتثال لهذا الأسلوب ويعد بالعقاب للخارجين عن الصراط المستقيم. والدين بهذا المعنى يعني ديانة التوحيد، بل الديانات السماوية، وبالنسبة إلى العرب، فإن الدين يعني فقط الاسلام والمسيحية. ونستثني بحسب هذا التعريف أنظمة أخرى ينعتها اصحابها بالدين. فالدين بمفهومه الواسع قديم قدم تاريخ البشرية. وبالنسبة الى العرب، فقد عرفوا الظاهرة الدينية منذ أمد قديم، إذ تؤكد البيانات الأثرية والتاريخية أن التفكير الديني ظهر بين العرب منذ الأيام الأولى للاستقرار البشري. فالقرى الزراعية، وكذلك المدن ظهرت في اشكالها الأولى ضمن الحدود الجغرافية للوطن العربي.

وعرف سكان هذه القرى والمدن التفكير الديني في أشكاله البدائية، ثم ظهرت الديانات السماوية وكانت جميعها على أرض عربية. ثم جاء الاسلام باللغة العربية تتويجاً لدور العرب ومكانتهم.

والعقلانية أحد أهم المفاهيم التي تحظى باهتمام واسع في الكتابة العربية. اعتاد مفكرو العرب في كل عصر أن يحددوا مجالات المعرفة ويصنفونها وينعتوا بعضها بالعلوم العقلية تمييزاً لها عن العلوم النقلية. فالعقل هو مصدر المعرفة بالنسبة إلى العلوم العقلية. ويتم إنتاج المعرفة واختبارها بواسطة الحواس والتجربة. ويشير اصطلاح العلوم النقلية عادة الى مجالات المعرفة التي تستند إلى الدين وتقارن محتوياتها مع النصوص الدينية لتحديد صدقها. (ابن خلدون).

يتردد مفهوم العقلانية في الكتابات المعاصرة، ويُلاحظ أنه يُستخدم ليشير إلى أكثر من معنى.

وبعض استعمالات العقلانية غير واضحة، فهي تستعمل لتعني العقل أو لتعني الفعل العاقل، أو الفعل الذي توجهه قواعد واضحة. وقد تعني المعرفة العلمية، أو المعرفة الصحيحة. لذا حاول أكثر من باحث تعريف العقلانية والتمييز بين أنواعها، ولعل مساهمة حليم بركات الأخيرة من بين أحدث هذه المحاولات.

يعدد بركات ستة أنواع من العقلانية في ضوء مناهج وفروض وبراهين لكل واحدة. فيذكر العقلانية النقلية، والنقدية التحليلية، والتأويلية، والآنية، والعكسية، والغربية[1]. ومن دون الدخول في تفاصيل المقارنة بين هذه الأنواع، أو التعرض لتسميات أخرى، فإن العقلانية التي نعنيها في هذا البحث هي العقلانية التي تعتمد على الملاحظة والتجربة، وتستعين بتقنيات في داخل هذا الاطار العام. ولا نفضّل أن ننسبها الى ثقافة معينة، ولا الى

---

(١) حليم بركات، «العقلانية والمخيّلة في الثقافة العربية،» الوحدة، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٥١ ـ ٥٢.

حقبة زمنية معينة لأن الصورة التي تبدو عليها الآن جاءت نتيجة توافر مجهودات باحثين كثيرين ينتمون الى ثقافات وعصور متباينة. وهي عقلانية تعتمد على الوقائع كما تظهر في الطبيعة، وتسخّر المعرفة السابقة وكذلك النظرية لتطوير فروض تختبر امبيريقياً (تجريبياً). وهي عقلانية تناسب الشخصية الحديثة، تلك الشخصية التي تمكّن صاحبها من التكيف مع أسباب الحياة العصرية بما في ذلك من تعايش مع الآراء والأفكار والأساليب الغريبة عن الثقافة التي ينتسب اليها الفرد. وهي شخصية تستخدم النهج العلمي للوصول الى المعرفة التي توظفها توظيفاً واسعاً في النشاط اليومي، مع الاستعداد للدخول في خبرات جديدة.

ويهدف هذا البحث الى وصف أهم خصائص نمط التفكير العربي وتحديد علاقتها بالدين، ثم فحص هذا في ضوء حركة التغير الاجتماعي التي يمر بها المجتمع العربي خلال الحقبة الأخيرة من تاريخه التي نسميها «مرحلة التحديث». وستبذل محاولة للاجابة عن سؤال كثر تداوله خلال السنوات الأخيرة، وهو:

ما مستقبل نمط التفكير العربي؟ أو ما هو مستقبل عقلنة نمط التفكير العربي؟ عقلنة تلائم طبيعة المرحلة التي نعيشها الآن. وبعبارة أخرى ما مدى إمكانية تطوير عقل عربي سليم يبدع بقدر ما يقتبس، وينتج بقدر ما يستورد، ويساهم بدور ايجابي نشط بدلاً من عقل يميل الى الكسل ويركن الى الراحة.

أولاً: القيم الاسلامية ونمط التفكير العربي

إن تطور كل جماعة بشرية نسقاً قيمياً يحتوي على مجموعة القيم التي يعتبرها افراد الجماعة مهمة وتصلح لإنارة طريقهم في الحياة.

وبعدما يتكون نسق القيم يصير المخزون الذي يرجع أفراد الجماعة اليه بحثاً عن معايير ترسم حدود أنماط السلوك، ولولا القيم والمعايير لاستحال على الجماعة تطوير حياة اجتماعية مستقرة.

كان العرب قبل ظهور الاسلام مجموعة من القبائل المتفرقة تمكّن بعضها خلال فترات تاريخية مختلفة من بناء مجتمعات مستقرة مثلما حدث في أقصى جنوب الجزيرة وعلى أطرافها الشمالية، وفضّل البعض الآخر حياة الترحال والتنقل. وطوّرت هذه القبائل، بمرور التاريخ، ثقافة (بالمعنى الاجتماعي) حوت انساقاً دينية ومعرفية وأساليب اتصال... ألخ. فالظاهرة الدينية عند العرب ظاهرة قديمة قدم تاريخهم. كانت لهم ديانات قديمة ويذكر القرآن الكريم أسماء عدد من الرسل الذين بعث كل الى قبيلته ليدعو أفرادها الى عبادة الله، فكان نوح وهود وصالح وشعيب، ثم جاء موسى الذي أرسل أول الأمر لدعوة بني اسرائيل الى الدين الحق، لكنه أمر فيما بعد الى دعوة آخرين من خارج قومه فتوجه الى مصر. وبذلك أخذ مجال الدعوة في الرسالات السماوية يتوسع ليشمل مناطق خارج حدود القبيلة أو القوم الواحد.

وزاد اتساع هذه الدائرة بظهور عيسى عليه السلام ممهداً الطريق أمام دعوة أعمّ وأشمل - الدعوة الاسلامية.

كانت التصورات الدينية التي سادت المنطقة قبل الرسالات السماوية بسيطة ومحدودة ويشوبها الغموض وتمتلىء بالخرافات. لكن عندما بدأ ظهور الرسالات السماوية أخذت الكثير من المسائل تتبلور وتتضح وتتحدد، الى أن جاء الاسلام متضمناً جميع مبادىء الرسالات السابقة، فوفّر أكبر كمية من القواعد والنظم التي تنظّم حياة الفرد وعلاقته مع الآخرين وعلاقاته بربه، كما تضمنت تعاليم الاسلام معلومات عن علاقة الفرد بالكون، وعما سيحدث بعد الموت. واشتمل الدين الاسلامي على مصدر غني للقيم والمعايير التي من شأنها أن تنظّم سلوك الفرد بالنسبة الى كل ما يتصل بحياته في الدنيا وفي الآخرة. ولكن يجدر التنويه بأن القيم العربية الرئيسية السائدة اليوم ليست بالضرورة قيماً اسلامية خالصة، فالعرب بحكم موقعهم الجغرافي ودورهم في التاريخ، كانوا دائماً وسط الأحداث يؤثرون ويتأثرون بجيرانهم، لذلك تأثرت القيم العربية بثقافات غير عربية اسلامية؛ كما تجدر الاشارة الى أن التعاليم الدينية المطبقة في الحياة اليومية تمّت المحافظة عليها ونشرها من قبل جماعات تخصص أفرادها في القيام بهذه المهمة. ولأن الأمية سادت المنطقة خلال معظم فترات التاريخ، فقد لعب رجال الدين دوراً رئيسياً في تطوير الوعي الديني عند الأفراد. وتدخّل رجال الدين في مناسبات كثيرة لتفسير النصوص في ضوء مستوى تعليمهم أو لمراعاة ظروف اجتماعية أو سياسية معينة.

القيم العربية كثيرة ومتنوعة، ويمكن تصنيفها الى عدة أنواع. ودون الحاجة الى حصرها أو ذكر تصنيفاتها يمكن القول إن القيم التي كان لها أكبر وأهم أثر على نمط التفكير، وعلى أساليب انتقال المعرفة، كانت تنتسب خلال فترات التاريخ المختلفة الى ما يسميه حليم بركات القيم العمودية[٢]. وتتعلق القيم العمودية في أغلبها بالعلاقات بين المراكز الاجتماعية الرئيسية كعلاقات الأب بأبنائه وبقية أفراد أسرته، وعلاقات المدرّس بطلّابه، وعلاقة الرئيس بمرؤوسيه. وهكذا تسير هذه العلاقات في معظمها في اتجاه واحد، ومن أعلى الى أسفل، وهي علاقات مبنية على أوامر تأتي من أعلى وينفذها أولئك الذين في مراكز اجتماعية أدنى، وهي علاقات مبنية على الطاعة والخوف أكثر مما هي مبنية على الحب والاحترام المتبادل والمشاركة في إبداء الآراء.

وبالرجوع الى القواعد والتعاليم الدينية، لا يجد المرء ما يفيد بأنها تحصر العلاقات المشار اليها آنفاً في هذا الاتجاه الأحادي المستقيم. لكن التراث العربي الذي تمّت المحافظة عليه والموروث في الذاكرة يؤكد على ضرورة طاعة أولي الأمر، والوالدين وكبار السن، والامتثال لأوامرهم. ولا شك في أن الذين لعبوا دوراً رئيسياً في المحافظة على التراث انحازوا

(٢) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث إستطلاعي إجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٣٥٥.

الى جانب تلك الأوامر والخبرات التي تجعل لأولي الأمر مكانة متميزة، لـذلك لا يشجـع هذا التراث الفرد على التشكيك في القضايا المهمـة أو حتى حق مناقشتهـا أو تعديلهـا أو إلغائهـا، ويعج التاريخ العربي بأخبار المصيـر غير المفـرح الذي لقيـه الأفراد أو الجماعات التي جـربت استخدام العقل استخداماً متطوراً واحلاله بديلاً للنقل وللقياس وللاجتهاد.

إن التراث العربي كان حاضراً باستمرار، ولكنه كان قبل ظهور الاسلام تراثاً محـدوداً، فهو تراث محفوظ في الذاكرة ويُتداول شفهيـاً. إلا أن الاسلام أمـر تابعيه بترك حيـاة الباديـة والاستقرار في مدن والاهتمام بالتعليم. وأطـرت التعاليم الاسـلامية العقـل والمتعلم والعالم. ولذلك اهتم المسلمون خلال فترة صدر الاسـلام بنشر المعرفـة ونشر الدين، وبـذلك أصبـح العـرب، باستثنـاء أقلية صغـيرة، أمة مسلمـة. فالـتراث العربي في معـظمه تـراث اسلامي، والتراث العربي الاسلامي تراث غني لأنه تراث مكتوب، خصوصـاً أن العرب المسلمـين بنوا حضارة فرضت سيطرتها في يوم من الأيام على منطقة كبيرة من العالم ـ حضارة اهتمت بـالعلم والمعرفة، حضارة نشطت فيها أعمال الـترجمة والاستفـادة من معارف الأمم الأخـرى، حضارة تنوعت فيها المدارس الفكرية، وظهرت فيها بدايات التفكير العلمي، فكـثر النقاش والبحث والجدل، وتمكّن العرب المسلمون والمسلمون الذين تعلموا العربية من إرساء أساسيات المعرفة العلمية في مجالات معرفية متعددة.

لكن الـتراث العربي الاسـلامي الذي انتقـل الى الأجيال التـاليـة خـلا من الكثـير من الأعمال التي أشرنا اليها آنفاً، فكان تراثاً محافظاً في معظمه، تراثاً يمجد الماضي ويأمر بالمحافظة عليه والفخر به. وحفظ العرب تراثهم وحافظوا عليه، لذلك لا يزال الماضي حاضراً في مخيلة العربي الذي لا يشعر بغربة مع ماضيه على الرغم من قـدمه. ويقـترح الجابـري تفسيراً لهـذه الظاهرة فيقول: «... يتناوب الماضي مع الحاضر على مسـاحة الـوعي العربي، بـل قد ينـافس الأول منهما الثاني منافسة شديدة حتى يبدو وكأنه هـو نفسه الحـاضر، علامَ يـدلّ هذا؟ انـه يدلّ أولاً عـلى أن تاريـخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة الى اعادة تـرتيب، على أن الـزمن الثقافي العـربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده»[3]. إن حالة تداخل الأزمنـة لا يقتصر ظهورهـا بين أفـراد فئة معينة، بل يشترك فيها جميع أعضاء المجتمع العربي، وهي مسؤولـة، ولو الى حـد، عن تلك الازدواجية التي يتصف بها العربي اليوم والتي تنعكس على كثير من مجالات أنشطتـه اليوميـة، وعلى مواقفه بالنسبة الى كثير من القضايا الرئيسية. ولكن لـماذا حدث هـذا؟ هل السبب كما يقترح الجابري يكمن في عدم تثبيت الزمن الثقافي، أم أن السـبب يـرجع الى طبيعـة الظروف التي صاحبت دخول العرب العصر الحديث؟ إن التفكير في الأسباب مهمـة لا تنتهي، وقد لا يكـون من السهولـة بمكان التعـرّف إلى سبب رئيسي، لكن ظـاهـرة تقـديس الـتراث العـربي والمبالغة في تمجيد الماضي ظاهرة تستحق الكثير من العناية.

إن وجـود تـراث غني لا يعـرقـل مسـيرة تقـدم أو تـطور أو تغـير المجتمـع، بـل يمكن

---

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٤٤.

الاستفادة من مخزون التراث الفني لتطوير نماذج متميزة للمراحل التي يمرّ بها تطور المجتمع. وتقدم التجربة اليابانية مثالاً جيداً لهذا، ولكن تتمثل الاشكالية في عملية الانتقاء من المخزون التراثي، وهذه عملية ليست سهلة، إذ يتعلق جزء من التراث بنمط حياة ومعارف ومفاهيم تجاوزتها مسيرة المجتمع الانساني. فالالتفات الى الوراء ليس مفيداً في جميع الأحوال، لا بل قد يساهم في خلق صعوبات كان بالامكان تفاديها.

تؤدي المبالغة في التمسك بالقديم لقدمه الى حالة من الاغتراب، فيعاش الحاضر بعقلية الماضي، كما قد تؤدي هذه المبالغة الى إضفاء هالة من القدسية على الموروث، بحيث لا تجوز معارضته أو اثارة الشكوك حوله، وتقود هذه الحالة الى نمط من التفكير يتشبث بالنص وبالمحافظة عليه، ويعتمد على النقل ويبتعد عن أعمال العقل والاستفادة من تراكم المعرفة. ومنذ مدة قال فرويد إن الانسان المريض هو الانسان الذي لم يصفِّ حساباته مع الماضي، هو ذلك الانسان الذي يظل أسير مراحل سابقة لأنه لم يتمكن من حسن التعامل معها. فالمريض هو الذي يعيش الحاضر كما لو كان تكراراً لأحداث سابقة، علماً بأن التاريخ لا يعيد نفسه، وأن الزمن يسير باستمرار الى الأمام. قد لا نذهب الى المستوى الذي ذهب اليه فرويد، ولكن الانسان الذي يعيش الحاضر بعقلية الماضي انسان يجد صعوبة شاقة في حل مشكلاته الزمنية ويضيع جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً في أنشطة غير مفيدة في حساب الربح والخسارة في التعامل مع الظروف والأحداث الدولية المعاصرة.

حرَّض الاسلام تابعيه على طلب العلم والمعرفة في أي مكان وخلال أي مرحلة من العمر. وحقق العرب في صدر الاسلام تطوراً يذكر في مجال التعليم، ثم ساروا خلال فترات التاريخ ورجعوا أمة أميّة، وهي الحال التي كانوا عليها قبيل بداية القرن العشرين. لماذا حدثت هذه الردة؟ ولماذا لم يواصل العقل العربي مسيرته الى الأمام بعد انطلاقه؟ ولماذا لم تتطور الثقافة العربية بحيث يكون للعلم والمنهج العلمي مكانة مرموقة؟ أسئلة كثيرة تتوارد على الذهن كلما جرى الحديث حول نمط التفكير العربي. هل يعني هذا أن خصائص للثقافة العربية سادت قبل الاسلام هي التي انتصرت؟ وخصوصاً تلك التي لها علاقة بالقيم التي تنظم العلاقات بين المراكز الاجتماعية الرئيسية. فالوحدة الاجتماعية الأساسية العربية كانت القبيلة، وكانت السلطة بين مراكزها الاجتماعية تسير في خطوط مستقيمة، ومن أعلى الى أسفل، من الكبير الى الصغير، ومن الأب الى سائر أفراد الأسرة، ومن شيخ القبيلة الى بقية أفرادها، كما كانت التقاليد تدعو الى عصبية القبيلة والى تركيز أهم الأنشطة في داخل القبيلة أو حولها كالعمل والزواج وأنشطة قضاء وقت الفراغ؛ فكان الولاء للقبيلة، وسادت مقولة أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، والأخ هو عضو القبيلة.

كان النظام الاجتماعي ينص على وجود فروقات بين الأفراد وبين الجماعات وبين القبائل، فروقات مبنية على الخصائص الموروثة، وهي خصائص تتعلق بالحسب والأصل وبالثروة وبالعمل، وكان العبيد جزءاً مهماً في النظام الاجتماعي. ولم يكن أفراد هذه الطائفة مواطنين، وكانوا يباعون ويُشرون كما تباع بقية المواد الاستهلاكية.

توجه الاسلام بتعاليمه مباشرة نحو النظام الاجتماعي السائد، فحضّت هذه التعاليم على المساواة بين الجميع، ثم وسعت مفهوم الولاء فجعلته للدين والجماعة الاسلامية. ووفّر الدين الاسلامي نسقاً متكاملاً من القيم، بعضها قيم عربية قديمة وكثير منها مغاير لقيم كانت سائدة. فمع مبدأ المساواة أصبح العمل أو الجهد الفردي الطريق لبلوغ المركز الاجتماعي، وألغى المكانة العالية للجاه الموروث. ودخلت قيم تحث على التعبير عن الرأي بحرية وبصراحة وتخصيص مكانة مرموقة للرأي السديد بغضّ النظر عن مكانة صاحب الرأي وخلفيته وسنه. . .الخ. ويحفل التاريخ الاسلامي بقصص تروي بإسهاب رأياً تفوّه به أعرابي مجهول الهوية أمام النبي أو أمام خليفة أو أحد الولاة معرباً عن رأي مستقل، ومطالباً باتخاذ موقف أو قرار بناء على اقتراحه، وكيف استقبل النبي أو الخليفة أو الوالي الرأي المخالف برحابة صدر، ثم سار الحوار في حرية كاملة، واتُخذ القرار بناء على مساهمة الأعرابي.

ماذا تعني مثل هذه القصص التي يعجّ بها التاريخ الاسلامي العربي؟ وما هي دلالتها بالنسبة الى العقل العربي؟ هل يعني هذا السماح بالرأي المخالف والاعتراف بدوره في الأنشطة المؤدية لاتخاذ القرارات؟ وما هي حدود مشاركة مثل هذا الرأي؟ إن هذا يعني إفساح المجال أمام الحوار والنقاش، ولكنه افساح غير مؤطر، ويعتمد على المبادرات الفردية، سوى أن إحداث تغيير جذري في أسلوب الحوار العربي يتطلب وضع ضوابط وقوانين تنظّم أسلوب الحوار وتفسح مجالاً مناسباً للرأي المخالف.

يتطلب تقنين الرأي المخالف توافر ضمانات لصاحب الرأي المخالف، ضمانات مؤسسية، أي أن هناك مؤسسات اجتماعية تنص أنظمتها وقوانينها على إتاحة الفرصة أمام رأي الفرد، وتوضح حدود مثل هذه الحرية الفردية وحقوق المجتمع في حالة تخطّي الفرد الحدود المرسومة.

لقد جاء الاسلام بجميع هذه القيم وغيرها لها الصفات نفسها، ولكن ما تنص عليه الأديان أو الأيديولوجيات شيء، وما يطبّق على أرض الواقع شيء آخر. فالتطبيق، وهو المحك الحقيقي، يخضع للكيفية التي تفسر بها التعاليم، وكثيراً ما فسرت النصوص بحيث جاءت عكس ما كانت تعنيه أصلاً. وكما هو شأن بقية الأديان والأيديولوجيات لم تنجُ تعاليم اسلامية كثيراً من التشويه والتحريف.

يشير نمط التفكير الى الأنشطة الذهنية التي يوظفها الفرد لفهم ما يجري حوله من أحداث وظواهر وتسخير امكانات البيئة المحيطة به لأغراض تخدم أهدافه. وتتطلب عملية الفهم توافر قدر من المعارف والخبرات، وطبيعة هذه تراكمية ومترابطة وتنتقل بين الأفراد وعبر الأجيال. وهذه المعارف والخبرات أنواع ويمكن تصنيفها بأكثر من كيفية، وبأكثر من أسلوب. ولعل أبسط هذه الأساليب تلك التي تصنّف المعرفة بحسب النهج المؤدي لانتاجها، وفي هذه الحالة يمكن القول إن المعرفة التي يتم التوصل اليها باستعمال النهج العلمي معرفة علمية، وإن المعارف التي يتم التوصل اليها بوسائل أخرى معارف غير علمية. وتجدر الاشارة الى أن

المجتمع الواحد يمكن أن يوظف أكثر من نوع من المعرفة في آن واحد، إلا أنه عادة ما يسيطر احدها بالنظر لانتشاره بين أكبر عدد من أفراد المجتمع.

يتأثر نمط التفكير السائد في مجتمع معين وخلال زمن معين، بنوع المعرفة السائدة أو طبيعتها، لكن أسلوب نقل المعرفة هو العامل الأكثر أهمية في تشكّل نمط التفكير. وبعبارة أخرى، فإن أسلوب التربية والتعليم مسؤول عن تحديد صفات نمط التفكير. ويؤثر في أسلوب التربية عاملان رئيسيان: (١) المكانة الاجتماعية لحامل المعرفة و(٢) المكانة الاجتماعية للمعرفة التراكمية. وبالنسبة إلى هذين العاملين في الثقافة العربية السائدة، فإن حامل المعرفة يتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة، لأن المعرفة ارتبطت منذ القدم بالمركز الاجتماعي. فعندما كانت المعارف محدودة ولا تتعدى الخبرات وما تحفظه الذاكرة، كانت مراكز اجتماعية معينة هي التي خوّلها المجتمع حق حملها. وانحصرت هذه المراكز في الأب والزوج وكبير العائلة وشيخ القبيلة والرئيس. واعتاد العرب اعتبار المعرفة التي عند أصحاب هذه المراكز الاجتماعية حقيقية وصادقة وتتضمن الأحكام الجاهزة والحلول النهائية في داخل نطاق دائرة كل مركز على حدة، لذلك يقبل التابعون بأجزاء المعرفة كحقائق لا تقبل النقاش أو التعديل أو الاضافة.

وتجدر الإشارة الى أن الشاعر، وكذلك الخطيب، تبوأ مكانة مرموقة، وأسند اليهما المجتمع دوراً اجتماعياً مهماً. ولكن وعلى الرغم من تشعب الدور الذي كان الشاعر يقوم به، فإن واجبه في نقل المعرفة كان أقل واجباته أهمية بالمقارنة مع تلك الخاصة بحفظ تاريخ الجماعة ونشر أخبارها والدفاع عنها بالكلام وهجاء أعدائها... الخ.

ولما كان انتقال المعرفة يسير في طريق ذي اتجاه واحد، فقد اكتسب النص مكانة عالية. فهو عبارة عن معرفة حقيقية، يُحافظ عليه بأمانة، ويتم الرجوع اليه للبرهنة على صحة كل قضية أو موضوع، وتنقل النصوص بأمانة، ويحافظ عليها بالأمانة نفسها، وكثيراً ما أثير جدل طويل في مجلس أدبي حول كلمة في بيت شعري، ويُبذل مجهود كبير لتحديد تلك الكلمة بالطريقة التي وردت في صورتها الأولى، والنص في الثقافة العربية التقليدية لا يبلى ولا تؤثر فيه عوائد الزمن، بل العكس هو الصحيح. إذ كلما تقادم الزمن على نصّ ارتفعت مكانته، لذلك كلما اتسعت دائرة النصوص التي يحفظها الفرد اتسعت مداركه وارتفعت درجة علمه ومعرفته.

إن المعرفة التي تحيط النص بهالة من التقدير والاحترام تخصص للحفظ والاستظهار مكانة رفيعة، لذا توجه العناية نحو حفظ النصوص. وتهتم البرامج التعليمية بالتلقين أكثر من اهتمامها بالنقاش. يحفظ الفرد نصوصاً دون الاهتمام بفهم معانيها، ويجتاز امتحاناً في المعرفة عندما ينجح في ترديد النصوص بغضّ النظر عن محتواها.

يعتاد الفرد المدرب الحفظ وقبول النصوص دون مناقشة، ويصبح الشك في صدق النص صفة غير حميدة، فيتنفي النقد، ويغيب الرأي الخاص. كما يعتاد الفرد الاتفاق والموافقة، وقبول القضايا المعروفة، والابتعاد عن الخوض في الأمور غير المعروفة والموضوعات

غير المطروقة. وإذا أدلى ذو المكانة الاجتماعية العالية بمعلومات أو بيانات متضاربة أو غير متسقة بعضها مع البعض الآخر فإن سلوكه لا يثير احتجاج السامعين أو اعتراضهم، بل قد يردد هؤلاء فيما بعد هذه البيانات المتعارضة تفادياً للمجهول الذي قد يحدث اذا دققوا في صحة تلك البيانات. ولذلك تكثر الكتابات ذات المواقف التي تتفادى التصدي والمواجهة، أو كما يقول بركات: «. . . لقد ألفنا استعمال المنهج التوفيقي كأداة تجنب في الثقافة العربية، طالما أعلنا دون حرج أن لا تناقض بين الدين والفلسفة، بين الدين والعلم، بين الايمان والعقل، بين التراث والحداثة. . . .»[٤] الخ.

إن عدم افساح مجال كافٍ للنقد أدى أيضاً الى اتجاه نمط التفكير نحو القضايا السهلة والواضحة والابتعاد عن التركيب وعن القضايا المعقدة، وعندما يقود نمط التفكير الى هذا، فإنه يعود الى تبسيط الأمور بدرجة مبالغ فيها. فالظاهرة، مثلاً، بغض النظر عن كونها طبيعية أو اجتماعية، عبارة عن عدد من المتغيرات التي ترتبط معاً بشبكة من العلاقات، وقد لا تظهر جميع المتغيرات أو غالبيتها ذات العلاقة بسهولة، كما قد لا تبدو العلاقات بينها واضحة. ويتم عرض الظاهرة بطريقة فيها مبالغة في التبسيط يسلط الضوء على عدد محدود من المتغيرات بحيث تختزل الى علاقة سببية بين متغيرَيْن فقط، واذا تطلب الأمر اتخاذ قرار، فإنه سيأتي بعيداً عن الواقع.

إن مثل هذه الخصائص لا تنتج سوى نمط تفكير يرتاح للمألوف ولا يتجاوز في أفضل الأحوال مجال القياس، إذ يوجه النشاط الذهني نحو استعراض أكبر كمية من المعرفة السابقة، ثم توليد أو توليف أحكام ونتائج واستنتاجات مشتقة من تلك المعرفة، فهذه الاستنتاجات قد لا تكون معرفة جديدة إلا في الشكل وفي الكمية التي تعرض بها. ومثل هذا النوع من النشاط الذهني لا يرقى الى مستوى الابداع، وهو أحد أهم صفات عقلانية العصر، العقلانية التجريبية التي أدت الى تطوير المعرفة العلمية.

ثانياً: العرب وبناء المجتمع الحديث

مر المجتمع العربي خلال الفترة التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية بمرحلة تغير اجتماعي تميزت بأنها شملت جميع مجالات الحياة بما في ذلك غير المادية منها، وهي مرحلة تختلف عن مراحل التغير السابقة التي مر بها المجتمع العربي. لقد اتسمت بالسرعة والشمول والانتشار الواسع لمنتجات التقانة، والاقبال على الاستفادة من الامكانات التي تجعل الحياة أيسر وأكثر تنوعاً. وتميز هذه المرحلة فننعتها بمرحلة تحديث المجتمع العربي.

والتحديث كظاهرة اجتماعية له مؤشرات، يمكن ملاحظتها ورصدها وقياسها، (تجريبياً)، كما يمكن تصنيف هذه المؤشرات الى فئتين رئيسيتين تتعلق كل منها بالمستوى الذي ستدرس عليه الظاهرة: الفرد أم المجتمع. ففي حالة دراستها على مستوى الفرد توجه

(٤) بركات، «العقلانية والمخيّلة في الثقافة العربية،» ص ٥٠.

العناية نحو رصد المؤشرات التي ترتبط بالشخصية. ويتم التمييز بين الشخصية الحديثة والشخصية غير الحديثة أو التقليدية(٥)، ويتوجه الاهتمام نحو المؤشرات المتعلقة بالتركيب الاجتماعي في حالة دراسة الظاهرة على مستوى المجتمع، ونفضّل، لأسباب لا نرى داعٍ لذكرها هنا، دراسة الظاهرة على مستوى الفرد، أي مستوى الشخصية.

دخل العرب مرحلة التغير الاجتماعي الأخيرة عبر بوابة أوروبية، إذ خضعت جميع أجزاء الوطن العربي بشكل أو بآخر الى الاستعمار الأوروبي المباشر أو غير المباشر، ولذلك، وعندما بدأ ظل الاستعمار ينقشع عن الأرض العربية رويداً رويداً، وجد العرب أنفسهم أمام نماذج جاهزة للمؤسسات والنظم والقوانين.

استورد العرب نماذج التحديث الجاهزة، وقد ساهم مفكرون كثيرون من الذين عاشوا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في تهيئة الجو لعلمية الاستيراد هذه، فدعا الكواكبي وخير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبدة وسلامة موسى وطه حسين وزكي نجيب محمود وآخرون الى الاسراع في اعتماد البرامج والقواعد والأسس التي بنى عليها الغرب حضارته. وتصور بعض هؤلاء أن نموذج التحديث العربي يجب أن يكون صورة طبق الأصل عن النموذج الأوروبي، بل إن بعضهم دعا الى نبذ جميع العلاقات القديمة التي تربط قطراً معيناً بتاريخه والاندماج في المجتمع الغربي. وأثارت أغلب هذه الدعوات والمواقف ردود فعل قوية ومناقشات حادة بلغت حد اتهام بعض هؤلاء المفكرين بخيانة تاريخهم، وبالعمل على تخريب الثقافة العربية والاسلامية، وبالعمل على اعداد جيل دون هوية. ومع ذلك ما إن حصلت الأقطار العربية على استقلالها حتى اندفع زعماؤها مسرعين نحو الغرب لاستيراد كل شيء يتصل بمظاهر الحياة العصرية، بما في ذلك نظم التعليم والثقافة والانتاج، واعتبر خيار التحديث قدراً محتوماً.

وخلال سنوات قليلة أصبحت الدعوة الى تحديث المجتمع العربي دعوة يلتقي عليها جميع الفرقاء، فالجميع متفقون على ضرورة السير على هذا الطريق بغضّ النظر عن مواقعهم من السلطة ومن الأنشطة الخاصة باتخاذ القرارات، وقد عبر جسّوس عن هذا التيار عندما كتب «أن الخيار الوحيد المطروح على الشعب العربي هو خيار يعتبر أن الحداثة والاندماج في التاريخ خياره الوحيد، وأي اختيار خارجه هو الموت والتهميش»(٦).

ولكن ارتفعت مؤخراً أصوات تشكك في صحة وصف ما حدث خلال السنوات الثلاثين أو الأربعين الأخيرة في الوطن العربي بالتحديث، وأثيرت قضية الاعتماد على الاستيراد وإمكانية الاستمرار في الاستيراد في ضوء المتغيرات الأخيرة، وخصوصاً في ما يتعلق بتدني

(٥) Alex Inkeles [et al.], *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Societies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

(٦) محمد جسّوس، «جدلية العقلنة والعقلانية،» الوحدة، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٣٤.

المداخيل وارتفاع معدلات المديونية. إن مناقشة هذه الآراء يقع خارج نطاق هذا البحث، إلا أنه يمكن القول إن تغيراً اجتماعياً واسع النطاق طرأ على المجتمع العربي خلال الفترة التي تلت الحرب الكونية الثانية. ولتمييز هذا النوع من التغير الاجتماعي عن الأنواع التي حدثت خلال حقب تاريخية مضت بالوسع نعته بالتحديث. ولكن تجدر الاشارة الى أنه يمكن التمييز بين أكثر من نوع من أنواع التحديث، فاتجاه التغير الذي تتخذه مسارات تمثل قيم عدد من المتغيرات الرئيسية على مدى فترة زمنية قد تتخذ أشكالاً كثيرة. وشكل الخط المستقيم المتجه الى أعلى والذي يتبادر الى الذهن عادة بسهولة، ليس سوى واحد من عدد من الاحتمالات. وقد ميّز مور، مثلاً، بين عشرة خطوط منها، فهناك الى جانب نموذج الخط المستقيم الصاعد نموذج الخط المستقيم الهابط، وهناك أيضاً أشكال المنحنيات التي تمثل فترات صعود وهبوط متعددة. وقد يتخذ اتجاه التغير شكل سلّم متعدد الدرجات، ففي هذه الحالة يحدث تغير كمّي يمكن ملاحظته وكذلك قياسه، ثم تحافظ المؤشرات التي تغيرت على المستوى الذي بلغته فترة زمنية قبل أن يحدث تغير كمّي آخر ذو بال، وهكذا. والتغير الذي يحدث على المؤشرات التي لها علاقة بالتغير الاجتماعي كانتشار التعليم، مثلاً، قد يتخذ اتجاهاً الى أعلى وقد يتجه الى أسفل. وهناك أمثلة كثيرة لحالات نكوص المؤشرات أو اتجاه قيمها الى أسفل. ويمكن أن يكون هذا الشكل الأخير (شكل السلّم ذي الدرجات المتعددة) أنسب شكل لتلخيص نموذج التغير الاجتماعي الذي يمر به المجتمع العربي خلال الحقبة الأخيرة من تاريخه.

إن مستوى التحديث الذي تم إحرازه في المجتمع العربي يمكن أن يكون حافزاً لمزيد من التغير في اتجاه مزيد من التحديث. لكن يرى مفكرون كثيرون أن المستوى الذي وصل اليه المجتمع العربي لا يحتوي عناصر تكفي لدفعه من الداخل نحو مزيد من التغير، كما أن الاستمرار في أسلوب الاستيراد لن يؤدي إلا الى تكديس السلع الاستهلاكية والتقانة الأجنبية، وحتى هذه سيأتي اليوم الذي يعجز فيه العرب عن دفع ثمنها، فيضطرون الى التخفيض منها والى الاستغناء عن بعضها. لذلك ظهرت دعوات كثيرة يطالب أصحابها بضرورة انتقال العرب من دور المستورد الى دور المنتج والمصدّر بالنسبة الى الجوانب المادية وغير المادية المرتبطة بالحداثة وبالتحديث. ولكي يتم هذا، يقترح عدد من أصحاب هذه الدعوات اعتماد العقلانية التجريبية. ولكي يتمكن العرب من الأخذ بهذا اللون من العقلانية، فإن ظروفاً كتلك التي تهيأت لظهورها أول مرة لا بد أن تتوافر في المجتمع العربي، ويعني هذا ذلك النشاط الفكري الذي بدأ يظهر منذ القرن السادس عشر، وتمثّل في تيارات فكرية سبقت الثورات الاجتماعية والسياسية والصناعية التي حدثت فيما بعد في أوروبا.

تعددت التيارات الفكرية التي ازدهرت أثناء تلك الحقبة التي كثيراً ما توصف بعصر التنوير، ولكنها تتفق في عدد من المبادىء العامة، لعل من أهمها قطع الصلة مع جميع أشكال التفكير الغيبي ومع مصادره، بما في ذلك التي لها جذور دينية. بل إن نفراً من أهم مفكري تلك الحقبة وفلاسفتها اعتبر الدين (وفي هذه الحالة، المسيحية) مسؤولاً عن التخلف الذي ساد في أوروبا، وعن مظاهر الشرور التي عانت منها البشرية طوال قرون طويلة، كما تتفق

هذه التيارات في الدعوة الى اعتبار الانسان وحياته الفعلية محور الاهتمام، والى جعل الواقع الذي يُدرك بالحواس المحك الأخير لاختبار الأفكار.

يتذكر المفكرون العرب الذين يطالبون اليوم بضرورة تحديث أو تغيير نمط التفكير العربي والتجربة الأوروبية والظروف التي تهيأت لها وأهمية هذا التحديث، فيدعو كثير منهم الى إحداث ثورة عارمة تدمر ثوابت الثقافة العربية. ويؤكد حسن صعب أن التحديث طريق ثوري الى التقدم، وأنه يتطلب تغيرات نوعية وكمية سريعة في الفكر والسلوك، وليس في رأيه اليوم في الوطن العربي من يشكك في ضرورة الخروج من حالة التخلف ولا من يشكك في أن هذا لن يتم الا بثورة شاملة(٧).

ويضع نديم البيطار شرطاً واحداً لخروج العرب من حالة التخلف التي طال بقاؤهم فيها فيقول: «قبل أن يبني العربي مصيره الجديد، عليه أن يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه، ويحس بحاجة عميقة الى تجاوزه وإلغائه»(٨). وأما عبدالله العروي فيشترط لتحديث المجتمع العربي ثورة تغيّر جميع المفاهيم القديمة وتستفيد من تلك التجارب الناجحة في رأيه، وخصوصاً ما جرى في روسيا بقيادة لينين، وفي الصين بقيادة ماو تسي تونغ(٩). ويسترسل النقد الموجه نحو التراث ونحو الماضي ونحو التقليد الأعمى فيقترح أدونيس: «... تلك هي الثقافة العربية السائدة على مستوى المؤسسات: إما أنها تجيء من الماضي، وإما أنها تجيء من الخارج، هي من الناحية الأولى نسخ يمحو الحاضر، وهي من الناحية الثانية تقليد يمحو الشخصية، كأنها في الحالين عقل مستعار، وحيازة مستعارة»(١٠).

خاتمة

إن تنظيم المجتمع وتطوير مؤسساته ونظمه الاجتماعية ليس بالأمر الجديد عند العرب المسلمين، فقد ظهرت البدايات الأولى في مجتمع المدينة، ثُم أثريت فيها بعد. وطوّر العرب المسلمون مؤسسات ونظماً لها خصائص وإمكانات تجعلها تتلاءم ومتطلبات مراحل التغير الاجتماعي المختلفة، بما في ذلك المرحلة الأخيرة، مرحلة التحديث. وإذا جاز إبراز صفة واحدة تميز كل مرحلة، فإن العقلانية التجريبية قد تكون تلك الصفة التي تميز مرحلة التحديث، وهي نوع العقلانية الذي يرتبط بالشخصية الحديثة، بالشخصية التي يمكنها السير بالمجتمع في طريق التحديث، والتكيّف مع متطلبات هذه المرحلة.

والعقلانية بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها، ليست بالأمر

---

(٧) حسن صعب، تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٢)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٨) نديم البيطار، الإيديولوجية الثورية، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، ص ٨٣٥.

(٩) عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ١٥ ـ ٢١.

(١٠) أدونيس، الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، ط ٤ (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣)، ص ٢١٧.

الغريب عند العرب، وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنها ليست غريبة كوظيفة. «إن العقل ليس اكتشافاً جديداً في الثقافة العربية، ولا هو ثمرة الحضارة الحديثة الصاعدة، بل هو أكثر المفاهيم رواجاً في هذه الثقافة»[11]. ولكن الكيفية التي تستخدم بها القدرات العقلية تخضع لتأثير خصائص الثقافة في زمن ومكان معينين، وخصوصاً تلك الثوابت الثقافية التي تحدد خطوط سير الفكر وتحدّ من حرية انطلاقه، وهي ثوابت تستمد قوتها، وكذلك شرعيتها، من الدين ومن التراث ومن التاريخ؛ لذلك توجد عقلانيات مختلفة، ولبعضها قيود أشد صرامة من البعض الآخر.

ونوع العقلانية هو الذي يحدد المسارات العامة التي يمكن أن يتحرك ضمنها نمط التفكير، أي الأسلوب الذي يترجم من خلاله نوع العقلانية السائد عند التعامل مع الواقع وحل المشكلات التي يواجهها. فبواسطة الأنشطة المتعلقة بنمط التفكير تبنى المعارف وترتّب الحقائق، وتكون جميع هذه نسبية ومستقلة عن الفرد وتخضع لمحكّات عملية في حالة سيادة العقلانية التجريبية، ولكن عقلانيات أخرى لا تكون مستقلة عن الفرد، كما أن مصداقيتها تكون في التطابق مع نسق معرفي محدد مسبقاً ويستند الى دين أو الى أيديولوجيا.

وعلى الرغم من إمكانية وجود أكثر من نوع من العقلانية في المجتمع نفسه وفي الوقت نفسه، إلا أن واحداً منها تكون له مكانة أرفع، وعند سيطرة العقلانية في داخل ثقافة معينة. وإذا فرضت هذه الثقافة سلطتها على ثقافات أخرى، فإن سيطرة نوع العقلانية هذه سيتجاوز حدود مجتمع الثقافة التي ظهر فيها هذا النوع أول مرة.

إن تجربة التحديث الأوروبية بشقيها الغربي والشرقي، تسيطر اليوم على العالم من أقصاه الى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطور المعرفة العلمية وتقدمها وتوظيفاتها الصناعية. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها التجربة الناجحة الوحيدة، ولا أنها تجربة خالية من العيوب ومن الآثار السلبية. وتقدم الوقائع العلمية أدلة ملموسة تشير بأصابع الاتهام الى هذه التجربة وتحمّلها مسؤولية معاناة ملايين البشر ومسؤولية دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدي الى نهايته.

يحتل العلم مكانة مرموقة في التجربة الأوروبية، ويوظّف النهج العلمي للتعامل في مجال واسع من القضايا اليومية. وإذا كان يتم التوصل الى المعرفة العلمية عن طريق استخدام العقل، فإن العقل الأوروبي يفتخر بأنه يتصف بالعلمية، وأنه اكتسب هذه الصفة بعد أن تخلّص من المكونات الغيبية التي كانت تسود النشاط العقلي قبل عصر التنوير، وخصوصاً تلك المتصلة بالدين. ولكن تجدر الاشارة الى أن الوصول الى صفة العلمية لا يتم الا من خلال طريق واحدة، كما أن توظيفات المرحلة العلمية المعروفة اليوم لا تستنفد جميع احتمالات التوظيفات الممكنة، لذلك قد لا يستفيد العرب كثيراً من الدعوات الى قطع الصلة بالتراث، ولا تلك التي تقترح اعتماد تجربة احدى الأيديولوجيات المهيمنة الآن. فالتراث العربي اسلامي الهوية، وليس في الدين الاسلامي ما يعرقل مسيرة العقل والأخذ بمبادىء العقلانية

---

(11) برهان غليون، إغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، 1987)، ص 157.

التجريبية. إذاً، لماذا يبدو العقل العربي متخلفاً في جانبه التجريبي، وغارقاً في الأحلام ومرتاحاً مع الماضي؟ لا شك في أن هذا لم يحدث بمحض الصدفة، وأن على التراث العربي الاسلامي مسؤولية رئيسية، لكن محنة العقل العربي ذي الهوية الاسلامية ليست في تعاليم الدين الاسلامي ومبادئه، بقدر ما ترجع الى الكيفية التي ترجمت بها هذه المبادىء والتعاليم الى واقع معاش.

لم يطور المسلمون مؤسسة دينية مثل الكنيسة في المسيحية، لكن كان يتخصص في كل زمان ومكان رجال في الأمور الدينية، يحفظون النصوص ويفسرونها وينشرونها بين الناس. وفي مجتمع تسوده الأمية احتل رجال الدين، بغض النظر عن كمية وكيفية معرفتهم، مكانة عالية مكّنتهم من القيام بالدور الرئيسي في نقل المعرفة. وكما سخّرت السياسة رجال الدين لإصدار التفسيرات وفتاوى تخدم أهدافاً سياسية معينة، قام رجال الدين بإعداد تفسيرات في مجالات أخرى تستند الى مبادىء وقواعد اجتماعية معينة. لذلك كثيراً ما عكس الدين، كما يمارس، خصائص الثقافة المحلية أكثر مما كان تعبيراً صادقاً للنص القرآني. وعلى الرغم من الانتشار الواسع للتعليم والأيديولوجيات والفلسفات والأفكار الحديثة في جميع أرجاء المجتمع العربي، فإن الوقائع تشير الى أن رجل الدين ما يزال قادراً على أن يلعب دوراً مهماً في توجيه تفسير النصوص وجهة ذات خلفية قد لا تعكس المعنى الفعلي لها.

تبدو الثقافة العربية اليوم تابعة وخصوصاً في مجالات انتاج المعرفة العلمية وتوظيفها ونقلها، ولكن لم يكن هذا حال هذه الثقافة خلال جميع حقب التاريخ. لقد عرفت الثقافة العربية عصوراً ازدهر فيها العقل العربي، وحلّق عالياً متجاوزاً الحدود المحلية والاقليمية عندما لم توضع أمام العقل عراقيل كثيرة. كانت القيم تحرّض على انطلاق العقل واستخدامه لفحص مكونات الكون وللتعرف الى مسبّبات الأشياء كما هي في الطبيعة. كانت الثقافة العربية آنذاك غنية بمكوناتها فسادت، وكان مثقفو العالم يتجهون صوب المجتمع العربي طلباً للتعلم واكتساب المعرفة. واذا كانت الصورة اليوم تبدو مغايرة للوصف السابق، فلا يعني ذلك أنها ستظل هكذا الى ما لا نهاية. سوى أن تبديل الحالة الراهنة لن يتم بالتمني ولا بالدعاء، بل بالعمل المضني - كما يلاحظ غليون - «على بعث ثقافة مبدعة تزخر بالخلاف والتناقض والتعدد... ولنحرر أنفسنا من وهم الأيديولوجيا الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان»[١٢]: واذا بدا أن الأخذ لهذه النصيحة البسيطة ليس في الأفق، فإن تحديث المجتمع العربي لن يكون باستيراد النماذج الجاهزة، ولا بالاستمرار في استيراد ذكريات الماضي. فالتراث العربي الاسلامي قد يكون مصدر إلهام وحافزاً للدفع الى الأمام، ولكن بعد أن يتوقف العرب عن الاستمرار في «القراءة السلفية للتراث» - كما يقول الجابري - والتي لا تنتج سوى اعادة التراث نفسه[١٣].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(١٣) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٣.

ولبلوغ هـذا الهدف، فـإن العرب ـ وخصـوصاً المثقفـين منهم ـ مـدعـوون للبحث عن الأسلوب الأفضل والأنسب، ولا نعتقد أنـه يقوم بـالضرورة على أنقـاض هدم المـاضي بما في ذلك الدين. وقد أظهرت تجارب أمم كثيرة أن مهـاجمة الـدين، حتى عندمـا جعلتها السلطة جانباً رئيسياً من السياسة، لم تؤدِ الى تحطيم الوعي الديني، بل ربما أدت مثل هذه السيـاسة ـ في أحيـان كثيرة ـ الى ردات فعـل قويـة بالاتجـاه المعاكس للسيـاسـة الـرسميـة. إن الأسلوب المناسب لتحديث نمط التفكير العربي يأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمع العربي وخصائص الشخصية العربية، ووضع برنامـج للرفع من مكـانة العقـلانية التجـريبية لا يتعـارض وروح الدين الاسلامي. ولكن طبيعة العلاقات المتعلقة بـالمراكـز الاجتماعيـة التي لها عـلاقة بـانتاج المعرفة ونقلها تحتاج الى تغيير في الاتجاه الذي يفسح مجالاً واسعاً للاختلاف، وللرأي الآخـر، وللشك وتنشيط القدرات العقلية.

الفصل الحادي والثلاثون

الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر

سمير أمين (*)

- ١ -

الاجتهاد والابداع هما مفهومان لهما سمتان دقيقتان مختلفتان في قاموس اللغة الفلسفية العربية.

فالاجتهاد يخص مجال الشريعة. وبالتالي هو - كما هو معروف - أحد مصادرها في النص (القرآن الكريم) والسنة. وفي هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على حد تأويل النص من أجل تكييفه لظروف المجتمع الممكنة، علماً بأن المفكرين الاسلاميين مارسوا فعلاً هذا النوع الشجاع للاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية. فانتجوا في سياقه المذاهب التي يتقاسم المسلمون بينها إلى يومنا هذا. إلا أن باب الاجتهاد قد أقفل فيما بعد حتى تجمد الفكر في مدارس المذاهب المذكورة وضاق هامش التفسير الحر للشريعة فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها.

أما الإبداع فهو يخص جميع مجالات المعرفة الأخرى - أي تلك المجالات التي لا تحكمها الشريعة. بمعنى آخر يخص الإبداع مجالات دراسة ظواهر الطبيعة والتعامل معها، فيحكم الإبداع مجال علوم الطبيعة دون التقيد بالنصوص الدينية. هذا من حيث المبدأ على الأقل. ويعتبر الفكر الاسلامي التقليدي الإبداع حلالاً في مجال التكامل مع الطبيعة وحراماً في مجال علوم الشريعة، إذ إن الإبداع في هذا المجال الأخير يعني التحرر من النص وبالتالي يرادف الكفر. فالكلمة «بدعة» - التي أدخلتها اللغة الدينية في هذا الصدد - تشير إلى هذا المضمون.

(*) مفكر عربي من مصر، ومدير برنامج بحوث استراتيجية مستقبل أفريقيا - دكار - السنغال.

لعل البعض يعتقد أن الاجتهاد منهج خاص بالحضارة الاسلامية وسمة مميزة لها. فالمفكرون التقليديون الذين يقولون إن الاسلام دين ودنيا يذهبون بالضرورة إلى الاستنتاج الملازم أن العلاقات التي تحكم المجتمع تنتمي إلى دائرة الأحكام الدينية، وبالتالي إن حرية الإبداع فيها محدودة بحدود أحكام الدين. أزعم أن هذا الرأي الشائع في المجتمعات الإسلامية ـ في الماضي والحاضر ـ هو رأي غير صحيح، بمعنى أن المجتمعات الأخرى ـ غير الإسلامية ـ قد عرفت أيضا ممارسات فكرية مماثلة للاجتهاد، كما أنها أخذت بالتمييز بين مجال علاقات المجتمع المحكومة بالأحكام الدينية ومجال علوم الطبيعة الخارجة عن إطار هذه الأحكام. على سبيل المثال أزعم أن الحضارة الأوروبية المسيحية للقرون الوسطى آمنت هي الأخرى بأن المسيحية دين ودنيا حتى ميزت تماماً بين مجال العلاقات التي تحكمها أحكام الدين ومجال الظواهر الطبيعية الخارجة عن إطار هذه الأحكام.

يرجع هذا القاسم المشترك بين حضارات مختلفة إلى أن جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتسم فعلاً بسمات جوهرية متماثلة، فهي مجتمعات تحكمها الشفافية في مجال حياتها المادية والاقتصادية تصحبها بالضرورة هيمنة ايديولوجيا ذات مضمون ميتافيزيقي. أقصد بهذا التعبير الأخير أن المحور الأساسي للايديولوجيا السائدة في هذه المجتمعات هو البحث عن «الحقيقة المطلقة» وهو بالتحديد تعريف الاهتمام الميتافيزيقي. وقد يتخذ هذا البحث شكلاً فلسفياً بحتاً غير مرتبط بعقيدة دينية مشخصة، أو قد يظهر في عقيدة دينية معينة. ولا جدال في أن المجتمعات الأوروبية المسيحية من جانب والمجتمعات الاسلامية من الجانب الآخر قد أخذت الدين أسلوباً للتعبير عن اهتماماتها الميتافيزيقية السائدة.

وقد ترتب على هيمنة الميتافيزيقيا في مجال الايديولوجيا أن الفكر السائد في المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة، منها عجزه عن انتاج علم للاجتماع، لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع (وبالأولى المنظور الديني له) منظور ثابت (استاتيكي) لا يعترف بالحركية والتطور المفروضين موضوعياً على المجتمع. ففي هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعي حدود التقويم الأخلاقي الذي ينظر إلى التغيرات (التي قد تحدث في المجتمع) من منظور قيمي أخلاقي. بمعنى آخر يسأل عما إذا كانت هذه التغيرات تتماشى مع أحكام الدين أم أنها مخالفة لها.

هنا يلجأ الفكر إلى منهج يستند إلى التمييز بين الاجتهاد والابداع. فإذا كان الحكم الذي يتوصل إليه المفكر المجتهد مفاده أن التغيرات المعنية لا تخالف الدين أصبح من الممكن تبريرها من خلال تأويل يعتمد على منهج الاجتهاد. أما التطورات التي لا تنال رحمة الاجتهاد هي ـ في رأي مفكري هذه العصور ـ بدعة وكفر مطلق، ولا يتساءل هذا الفكر عن الأسباب الموضوعية (أي حركية المجتمع) التي أدت إلى هذه «البدعة» المزعومة. أما علم الاجتماع فقد نشأ عندما طرح هذا النوع الجديد من التساؤل.

ألا يرى قارىء هذه السطور أن مفكري السلفية المعاصرة في الوطن العربي لا يخرجون

عن إطار الحكم القيمي هذا؟ أعتقد أنني أوصحت ذلك في كتابات سابقة[1] وقدمت في هذا الشأن أمثلة عديدة عن استمرار سيادة المنهج السابق على العلم في فكر السلفية المعاصرة. على سبيل المثال ذكرت أن جماعات السلفية يتفقون في الحكم على أن الخلافة الأموية ثم العباسية أقيمت على أساس «الخيانة الكبرى» (بحسب تعبيرهم)، أي الخروج عن مبادىء الإسلام الصحيحة، دون التساؤل عما إذا كانت هذه المبادرة مفروضة على المجتمع من قوى موضوعية. وعلى عكس هذا الحكم القيمي الأخلاقي اللاتاريخي، زعمت أن إقامة الخلافة بالشكل الذي تمت به، وكل ما حدث من تطورات لازمت هذه الإقامة، كانت ضرورة تاريخية، بل كانت شرط نجاح الإسلام في الانتشار في المنطقة التي فتحها العرب.

هذا ولعل البعض سوف يجد حكمي عن عدم وجود علم اجتماع في العصور القديمة حكماً تعسفياً مبالغاً فيه. ألم تكن محاولات ابن خلدون لفهم أسباب ازدهار السلالات والدول وانحطاطها محاولات ذات طابع علمي في جوهر منهجها؟ بلى. على أنني أزعم أن هذه المحاولات القديمة هي ذات طابع جنيني فقط، تمثل الاستثناء الذي يتصدى لروح الايديولوجيا السائدة التي هيمنت عليها الميتافيزيقيا. ولذلك لا أستغرب أن المفكرين السلفيين اما تجاهلوا هذه الكتابات فلم يدركوا أهميتها أو أدانوها وعيبوها بأنها بدعة وكفر. وقد أشرت في كتاباتي المشار إليها أعلاه أن سيد قطب مثلاً ـ رائد السلفية الحديثة ـ حكم على ابن خلدون بهذا الحكم بالتحديد!

تمثل لحظة النهضة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر النقلة الكيفية التي أدت إلى التخلص من هيمنة الميتافيزيقيا وتجاوز حدودها. وقد أعلنت النهضة أولوية الاهتمام بالحقائق النسبية والجزئية على الاهتمام بالحقيقة المطلقة. وهذه الثورة في الفكر هي التي أنهت هيمنة الميتافيزيقيا، سواء أكان ذلك في تعبيرها الديني أم في شكل فلسفي غير مرتبط بالعقيدة المقدسة. ونحن الآن على علم يقين بأن هذه الثورة في الفكر قد صحبت ثورة أخرى حدثت على صعيد قوى الإنتاج وعلاقاته، وهي تلك الثورة التي تمظهرت في ظهور الرأسمالية كنظام اجتماعي وثقافي سائد. فبلغت الثورة في مجال قوى الانتاج درجة التغير الكيفي الذي فتح تطوراً أدى إلى إنهاء هيمنة الزراعة على حياة الانسانية المادية، فخلقت شروط إقامة الحضارة العصرية التي تتسم بأن أقلية من الفلاحين أصبحوا قادرين على تغذية أغلبية يمارسون في المدن أنشطة أخرى. وكذلك نعلم اليوم أن هذه النقلة النوعية في تقدم قوى الانتاج قد صحبتها ثورة شاملة في علاقات الانتاج. بمعنى أن مختلف العناصر المكونة للرأسمالية (الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، العمل الأجير، تعميم التبادل السلعي... الخ) التي كانت قد ظهرت متجزئة منذ عصور أحياناً بعيدة في أوروبا وبخاصة في حضارات أخرى ـ ومنها

---

(١) سمير أمين: أزمة المجتمع العربي (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)؛ ما بعد الرأسمالية، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، والأمة العربية: القومية وصراع الطبقات، ترجمة كميل قيصر داغر (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، ١٩٧٨).

منطقتنا العربية الاسلامية ـ قد تضافرت حتى صارت نمط انتاج جديداً، هو النمط الرأسمالي الذي أخذ يسود جميع أوجه النشاط الاجتماعي.

لم تلغ الثورة الفكرية والثقافية للنهضة التمييز بين الاجتهاد والإبداع، بل لم تلغ استمرار نشاط الاجتهاد بالمعنى الذي حددناه. على أن هذه الثورة فتحت مجال دراسة الاجتماع بمنهج الإبداع، فألغت الثورة الفكرية فعلاً العقبة التي كانت تحول دون إحداث علم للاجتماع. وفتحت باب التساؤل العلمي عن طبيعة الآليات الموضوعية التي تحدث التغيير الاجتماعي.

لا أريد أن أقول هنا أكثر من ذلك. أقصد أن هذا القول لا يعني أن علم الاجتماع الذي انتجه الغرب، منذ نهضته، هو حقيقة نهائية، إذ لا يختلف شأن هذا العلم الجديد عن شأن العلوم الأخرى في مجالات ظواهر الطبيعة. فهو خاضع هو الآخر لقوانين البحث العلمي الذي لا يعرف العصمة عن الخطأ، بل أقول أكثر من ذلك. أزعم أن علوم الاجتماع التي ظهرت في هذه الظروف يحكمها أيضاً قانون النسبية الناتجة من الحدود التاريخية التي تحدد طابع التساؤلات المطروحة وجوهر المنهج المتبع... الخ، إذ إنه لا يمكن الفصل بين حصيلة تقدم علم الاجتماع هذا وبين المضمون الايديولوجي الذي ينقله هذا العلم. لذلك أزعم أن وضع علوم الاجتماع يختلف عن وضع علوم الطبيعة، وبالتالي لا أقبل المنظور السائد الذي يدعي أن المنهج العلمي «واحد» وبالتالي ان إقامة نظريات اجتماعية خالية من مضمون ايديولوجي ممكنة، كما هو الأمر في مجال علوم الطبيعة. لن أعود هنا إلى هذا الموضوع الذي تناولت معالجته في أماكن أخرى، بل أذكر فقط في هذا الشأن أن فهمي لجوهر الماركسية هو أنها أثبتت ذلك وأوضحت المضمون الايديولوجي الذي يحكم علم الاجتماع البرجوازي وأسباب هيمنة البعد الاقتصادي فيه. هذا لا يعني أن الماركسية بدورها تحررت من حكم الحدود التاريخية حتى صارت «حقيقة نهائية مطلقة»! بل حاولت أن أفحص هذه الحدود التاريخية، وأن أبين ـ على سبيل المثال ـ استمرار المركزية الأوروبية في التيارات الماركسية الغالبة.

إن كل ما أود أن أقوله هنا هو أن المبدأ الجديد الذي أعلنت عنه النهضة هو مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون تقيد مسبق. أي بمعنى آخر ألغت النهضة سيادة احترام المقدس ودعت إلى تأويل النصوص تأويلاً تاريخياً. هكذا فتحت مجال دراسة المجتمع لحكم الإبداع.

أيجد القارىء هنا تناقضاً بين هذا القول الأخير وبين قولي السابق إن النهضة الأوروبية لم تلغ الاجتهاد؟ لا! لأن ذلك يرجع إلى أن العقيدة الميتافيزيقية (سواء أكانت دينية الطابع أم غير دينية شكلاً) هي عقيدة ذات بعدين اثنين. أحدهما لاتاريخي والآخر تاريخي. أقصد أن التساؤل الميتافيزيقي هو تساؤل لعله يستند إلى جوهر طابع البشر وقلقه أمام مجاهل المستقبل. بحيث ان هذا البعد النفساني الطابع يتجاوز فعلاً مراحل تطور النظام الاجتماعي الذي يعيش الإنسان فيه. أما البعد الثاني التاريخي فهو ناتج عن أن الدين هو أيضاً ظاهرة تاريخية. أقول هنا أيضاً: وليس فقط. فالدين كظاهرة تاريخية يخص شعوباً معينة في عصور معينة. ومن

هذه الزاوية لا بد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية. وأزعم أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليست مرادفاً لإلغاء الدين. فالدين كظاهرة اجتماعية يخضع لقوانين التطور الذي يمكن كشف أسرارها من خلال البحث العلمي. ألفت هنا الأنظار إلى أن هذا البحث يختلف تماماً عن البحث اللاهوتي. فالبحث العلمي في مجال الدين كظاهرة اجتماعية لا يهتم بالثوابت العقائدية بل يهتم بالمتغيرات التي تخص دور الدين في مجتمع معين وفي عصر معين. وهنا إذاً لا يتحدث الباحث عن الدين في ذاته (الاسلام أو المسيحية مثلاً) بل يتحدث عن الناس الذين يعتنقون هذا الدين (المسلمون أو المسيحيون لعصر معين في مكان معين).

إن التمييز بين هذين البعدين للدين يسمح بالتمييز بين الاجتهاد والابداع في دراسة المجتمع. فلم يكف اللاهوت عن الاجتهاد من أجل إعطاء معنى للعقيدة. على أن الإبداع في دراسة المجتمع وتحديد مكانة الدين منه كظاهرة اجتماعية إنما هو الآخر قد أصبح محالاً.

- ٢ -

ينبغي طرح اشكالية التخلف والتقدم و«اللحاق» في هذا الإطار، الأمر الذي يستنتج منه أن التقدم و«اللحاق» يصبحان مستحيلين دون إتمام ثورة في الفكر والثقافة تنقل المجتمع من عصر هيمنة الميتافيزيقيا إلى عصر التحرر من هذه الهيمنة. ولا أقصد من وراء هذا القول إن الثورة في الفكر والثقافة يجب أن تسبق إنجاز الثورة في مجال علاقات الإنتاج ونظام حكم المجتمع، أقول فقط إن الثورة الاجتماعية دون الثورة الثقافية لن تأتي بالثمار المنتظرة منها، بل لعل الاجهاض هو مصيرها الضروري في هذه الظروف. فالثورة في الفكر والثقافة هي جزء من التغيير المطلوب من أجل تهيئة الظروف التي من دونها لا يمكنه انجاز التحرر المادي.

وهناك أبعاد عديدة لهذا الربط العنصري بين الثورتين، أو بتعبير أصح بين الجانبين لثورة واحدة. وسوف أختار هنا - على سبيل المثال - بعداً واحداً فقط هو البعد الذي يخص إشكالية الديمقراطية. أليست الديمقراطية تحديداً إلا تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت، أي إعطاء مسؤولية القرار دون تقييد مسبق للشعب؟ بهذا المعنى تفترض الديمقراطية الغاء جميع المطلقات واحلال مطلق وحيد مكانها هو حرية الفكر في جميع الميادين. وبالتالي تفترض الديمقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه، تفترض فصل شؤون الدين كعقيدة فردية عن شؤون المجتمع، وتفترض الغاء الدين كنظام حكم - ولو انه نظام ذو طابع أخلاقي قيمي فقط - واقامة بديل ذي طابع اجتماعي بحت تحدده الظروف التاريخية.

ومن المؤسف أن الكثيرين لا يدركون تماماً ماهية العلمانية هذه، وأهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر. ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون العلمانية مرادفاً لمعاداة الدين. أزعم أن هذا الخلط لا أساس له، بل أزعم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له. وبالتالي فإن العلمانية من شأنها أن تقوي بعد القناعة الفردية الحرة في العقيدة، وذلك من خلال فك الربط بين الدين والسلطة وهو ربط يكبل العقيدة بأوضاع الدين كظاهرة اجتماعية ذات طابع تاريخي. وفي هذا

الإطار يبدو لي أن العلمانية ليست سمة خاصة بالمجتمعات «المسيحية» كما يرى السلفيون الأمر. فالمجتمع المسيحي الأوروبي للقرون الوسطى لم يعرف هو الآخر مفهوم العلمانية، بل كان يقوم على مبدأ وحدة الدين والدنيا على غرار ما هو عليه في المجتمعات الاسلامية إلى الآن. إن هذه الوحدة تعطي الدين طابعاً اجتماعياً غالباً على حساب الاقتناع الفردي الحر بالعقيدة، وسمة مشتركة لجميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية.

يترتب على التركيز على وحدة الدين والدنيا في جميع الأحوال فهم متخلف للدين نفسه، بينما العلمانية ـ أي فصل الدين عن الدنيا ـ هي شرط ضروري لفهم رفيع للعقيدة.

من هنا نرى أن الديمقراطية بهذا المعنى ظاهرة حديثة، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يطلق عليها البعض الديمقراطية، عن خطأ، فالشورى مثلاً في المجتمعات العربية الاسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديمقراطية. فلا تختلف الشورى هذه عن ممارسات أخرى متماثلة تماماً وجدت في مجتمعات أخرى سابقة على الرأسمالية، إذ إن الشورى مقيدة مسبقاً. وليست هذه القيود المسبقة ذات طبيعة نسبية، أي العملية التي يتسم بها أي شكل من الديمقراطية مهما كان، إذ إن الديمقراطية هي الأخرى ليست «مطلقة» بل دائماً نسبية. أقصد هنا على سبيل المثال أن الشورى عرفت حدوداً عديدة تتعلق بـ «صفات الذين لهم الحق في الجلوس في مجالس الشورى» ومن هم المستبعدون عنه، وما هي قوة قرارات هذه المجالس... الخ.

هذه الملاحظات عن نسبة ممارسات الشورى لا تكفي من أجل تحديد ماهية هذه الظاهرة. فالشورى مقيدة أصلاً بأحكام الايديولوجيا الميتافيزيقية السائدة، فهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد الإبداع المجتمعي، وهو المبدأ الذي لا توجد ديمقراطية من دونه.

اذهب مما سبق إلى أن فكر السلفية المعاصرة يرفض بالتحديد فكرة الإبداع في مجال شؤون المجتمع أو ـ في أحسن الظروف ـ يكتفي بالدعوة إلى انعاش روح الاجتهاد في هذا المجال.

أعلم تماماً أن حركة السلفية المعاصرة ليست متجانسة. إلا أننا لسنا هنا بصدد نقاش مختلف التيارات التي تكوّن الحركة السلفية الجديدة، بخاصة أن جميع هذه التيارات تتفق على النقطة الجوهرية فيما يخص موضوعنا وهي أن التراث الإسلامي يقدم لنا الحلول الصحيحة من أجل مواجهة تحديات العصر. على سبيل المثال يرى هؤلاء الذين يدافعون عن السلفية أن الشورى هي الشكل المطلوب لنظام ديمقراطي، فيؤكدون بهذه المناسبة أن النظام الإسلامي للعصور القديمة قد عرف تعدد الآراء. وفعلاً تعددت الآراء ـ بل تناقضت في بعض الأحيان ـ في المجتمع العربي الاسلامي القديم، وذلك لسبب بسيط هو أن المصالح الاجتماعية كانت متعددة، بل متناقضة.

على أن الحجة المطروحة بهذا الشكل منقوصة في الأساس، فالتعدد في الآراء هذا قد

دار في فلك فكر هيمنت عليه الميتافيزيقيا، وبالتالي اتخذ اختلاف الآراء أشكالاً مذهبية لم تخرج بعد عن نطاق الفكر الغيبي. واستخدمت المدارس المذهبية التي تعارضت في هذا الإطار أسلوب الاجتهاد دون أن تجرؤ على الانتقال إلى الابداع في شؤون المجتمع.

وعلى هذا الأساس لا بد من أن تؤدي العودة إلى استخدام مثل هذا الأسلوب إلى انعاش اصطناعي لخلافات مذهبية لا تمت بصلة لمشاكل العصر، كأن تؤدي إلى تعارض بين السنة والشيعة مثلاً. . . الخ، وتؤكد التطورات التي تحدث حالياً في صفوف الحركة السلفية حقيقة هذا الخطر الذي لا مفر منه طالما دار النقاش في إطار التراث المزعوم!

أضيف إلى هذه الملاحظة أن التيارات الغالبة في الحركة السلفية المعاصرة لا تذهب إلى الدعوة بفتح باب الاجتهاد، فلعل التيار الغالب لا يعدو كونه تياراً محافظاً تقليدياً لا يتجاوز فكر تكريس الممارسات الطقوسية، بحيث إنه يمثل عودة إلى عصور الانحطاط ـ بعد أن أقفل باب الاجتهاد ـ أكثر منه عودة إلى العصور السابقة على هذا الإنحطاط!

وفي هذه الظروف ليست الحركة السلفية بمختلف أجنحتها إلا أحد أعراض هذه الأزمة، وليست حلاً لها، فهي تهرب من المسؤولية في مواجهة التحدي مواجهة صحيحة. أما الأسباب التي تفسر نجاحها الراهن الظاهر فهي بكل بساطة ناتجة من فشل المشروع الآخر الذي شغل تاريخ القرن ونصف القرن الماضيين. أقصد هذا المشروع البرجوازي الوطني الذي اتخذ أشكالاً متتالية والذي روى أوهام امكان «تقليد» الغرب من خلال الاندماج في المنظومة الرأسمالية العالمية دون إدراك أن القانون الذي يحكم التوسع الرأسمالي هو قانون الاستقطاب الذي يحول دون اللحاق. ونظراً إلى أن بديلاً آخر لم يطرح بعد وأن هذا المشروع قد فشل بطبيعة الأمر، فإن المجتمع وجد نفسه في موضع قلق مطلق. فالعودة إلى حكم ديني تقليدي قد ظهرت على أنها «حل» وإن كان هذا الحل الوهمي لن يلغي هذا القلق.

- ٣ -

علينا الآن أن نكيف أحكامنا حول الطابع المطلق ظاهرياً للتعارض بين الاجتهاد والإبداع، كما سبق طرحه. وذلك من جانبين، أقصد أن الاجتهاد في بعض الظروف يمكنه أن يحتوي على عنصر ذي طابع قريب من طابع الإبداع أو أن يكون وسيلة للانتقال إلى الإبداع. ومن الجانب الآخر فالاجتهاد (في علوم الاجتماع طبعاً) لا يزال يمارس محل الإبداع في ظروف عديدة، بل أحياناً باسمه! حيث إن التعارض بين المنهجين هو تعارض نسبي وليس مطلقاً.

ولنتناول أول هذين الوجهين للمشكلة:

لنرجع إذاً إلى تاريخ النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي القديم. لقد تمظهرت هذه النزاعات في تعدد مذهبي فانتجت مختلف القوى الاجتماعية تلك المذاهب التي

جاويت مصالحها. فبعضها مذاهب خدمت ديمومة حكم الطبقات الحاكمة من خلال تأويل محافظ أو إصلاحي معتدل لأحكام الشريعة، وبعضها مذاهب إصلاحية جذرية ـ بلغت درجة الثورية في بعض الأحيان ـ جاءت استجابة لمطالب الجماهير المقهورة. وفي هذه الظروف الأخيرة كانت الاقتراحات المقدمة من خلال هذه المذاهب الثورية من شأنها أن تفتح فعلاً تطوراً اجتماعياً كان قد أدى إلى قطيعة حقيقية في فرضية إنجازها. وسواء كان ذلك في مجال توزيع الملكية أو في مجال الأحوال الشخصية (وينتمي إلى هذا المجال كل من أعناق العبيد ونظام الوراثة وأحكام الزواج ووضع النساء. . . الخ).

ولم ينحصر الإختلاف في الرأي على محاولات تنظيم شؤون الاجتماع بل شمل أيضاً النظرة الفلسفية إلى الكون، فتقدم البعض بتأويل حرفي للنصوص واعتمدوا نظرية أسبقية الخالق على الخلق بينما ذهب البعض الآخر إلى نظرية أزلية المادة لتلازم أزلية الإله. وتم ذلك في الحالتين من خلال ممارسة منهج الاجتهاد في إطار النصوص نفسها.

هنا علينا أن نتساءل عما إذا كان منهج الاجتهاد في ذاته قد مثل مانعاً حقيقياً لا يسمح ـ من حيث المبدأ ـ بالتوصل إلى النتائج التي يمكن التوصل إليها من خلال هجر النص ـ بل والخروج السافر منه إن لزم الأمر.

إن الإجابة عن هذا السؤال يدعو إلى شيء من التكيف، سواء أكان التساؤل مطروحاً في مجال الجانب الاجتماعي للاقتراحات المقدمة أم في مجال الجانب الفلسفي للفكر.

ففي مجال المشروع الاجتماعي المقدم من المذاهب الثورية ـ ومهما كانت درجة تقدميتها من حيث المضمون ـ لجأت جميع المذاهب إلى حجج تقع على أرضية الأخلاق وليس على أرضية الحاجة الموضوعية الناتجة من حركية المجتمع. فمن حيث المنهج لم تخرج هذه الاقتراحات عن إطار الاجتهاد، بعيداً عن روح الإبداع العلمي في مجال شؤون الاجتماع.

أعتقد أن هذه الحدود في المنهج هي انعكاس لعدم نضوج المجتمع بالدرجة التي تسمح له بالانتقال إلى مرحلة أعلى. فالمذاهب الثورية المعنية مجرد تعبير عن ديمومة ميول المقهورين إلى عدالة اجتماعية دون أن تكون قادرة على طرح النمط البديل للعلاقات الاجتماعية المتماشي مع الحاجات الموضوعية لإنماء قوى الانتاج. وبالتالي كانت هذه الحركات لـ «الشيوعية البدائية» المعتمدة على الدين محكوماً عليها بالفشل والقضاء. وفشلت فعلاً، فصارت المبادىء التي أقيمت على أساسها بعض الدول للقرون الوسطى الإسلامية خالية من مضمونها الأصلي، بحيث إن نظم هذه الدول أصبحت في نهاية المطاف متماثلة تماماً مع النظم التي ثارت ضدها. استنتج أيضاً من ذلك أن الدعوات المشابهة التي أخذت تروج في عهدنا لا يمكنها أن تلقى مصيراً مختلفاً، للأسباب نفسها.

على أن خطورة النتائج التي توصل إليها بعض المذاهب الثورية في مجال إصلاح العلاقات الاجتماعية دون الخروج عن منهج الاجتهاد قد مثلت فعلاً خطراً على نظام الحكم الطبقي السائد عندئذ. ولذلك لم يسمح باستمرار النزاع المذهبي المعتمد على الاجتهاد.

فذهبت الطبقات الحاكمة إلى «قفل باب الاجتهاد» كما يقال، باكراً، أي بعد بضعة قرون فقط من إزدهار الحضارة الاسلامية. ولم يفتح بعد هذا الباب إلى الآن.

لا يختلف الأمر في مجال الفكر الفلسفي إلا بقدر نسبي. فهنا أيضاً سمح الاجتهاد بالتوصل إلى استنتاجات لا تبعد كثيراً في المضمون عن النتائج التي توصل إليها آخرون بالإبداع المتحرر عن قيود النص.

حقيقة لا يختلف عملياً القول بأزلية الكون الملازمة لأزلية الخالق عن قول المادية الفلسفية التي تنحصر بتأكيد أزلية الكون. إلا أن الإضافة بتأكيد أزلية الإله لتصاحب أزلية الكون تثبت أن الفلسفة المعنية ظلت تدور في فلك الميتافيزيقيا. أقصد أن هذه الفلسفة ظلت تهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة، فلم تحقق بعد القفزة إلى هجر هذا الاهتمام للاكتفاء بالحقائق النسبية التي ينتجها تقدم العلوم. ومن هذه الزاوية أيضاً لم تتحرر الفلسفة العربية الإسلامية ـ شأنها في ذلك شأن الفلسفات الأخرى للعصور السابقة على الرأسمالية ـ عن مبدأ الاجتهاد لتقوم بالاعتراف الصريح بالإبداع الفلسفي.

نستنتج من ذلك أن القيود الممثلة في مبدأ الالتزام بالاجتهاد ـ أي البقاء في الحدود التي يسمح بها تأويل النص ـ كانت تقوم فعلاً عائقاً في انتاج علم اجتماعي وفكر حر بالمعنى الكامل. إلا أن هناك استثناء جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون في أمور المجتمع والتاريخ.

لقد أوضح مهدي عامل أهمية القطيعة التي تمثلها نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع (الذي كان ابن خلدون يسميه «العمران») والتاريخ. فلم يعد كون الكتابات التاريخية قبل ابن خلدون شيئاً من اثنين. فإما أن تكون مجرد «سرد للأخبار أو ظاهر الأحداث التي تتتابع بلا رابط او مبدأ يفسرها» (وفي هذه الحالة يكون المؤرخ «روائياً ينقل الأخبار فقط») أو أن يقوم التاريخ على «أرضية الفقه والحكمة الدينية» فينظر المؤرخ في «الحوادث بعين دينية ترى في التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلقه وترد الأسباب إلى خالقها». فيصبح التاريخ «فرعاً من الفقه أو من فلسفة غيبية».

ثم يكتب مهدي عامل بشأن منهج ابن خلدون «إن التاريخ عند ابن خلدون ليس سرداً للأخبار لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حدثياً... بل مجموعة علاقات تولد ـ في تحركها ـ لأحداث». وأضاف عامل «لا يرجع ابن خلدون [التاريخ] إلى مبادىء فلسفية قبلية يسقطها على هذا التاريخ من الخارج». «فنظر [ابن خلدون] في موضوع التاريخ لذاته»، وليس «لثمراته أو الحكمة أو درس أخلاقي». هكذا «نظر في الواقع لذاته وبمقتضى القوانين الداخلية التي تحركه». ثم استدرك مهدي عامل فقال «لئن نظر [ابن خلدون] في الدين ففي ضوء القوانين العمرانية كظاهرة عمرانية» علماً بأن هذه «القوانين موضوعية لا علاقة لها تماماً بأحكام الشريعة أو مبادىء الفقه أو الأخلاق أو الحكمة».

هذا هو الجانب الايجابي العظيم في المشروع الخلدوني، الذي فتح فعلاً عهداً جديداً إذ رفع بشأنه الفكر الاجتماعي حتى أكسبه سمة العلم. ولما كان البحث عن القوانين الداخلية التي تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين (في نظرة ابن خلدون نفسه) فإن الحرية المطلقة ـ أي

دون الالتزام بنصوص مهما كانت ـ هي المبدأ الذي يحكم علم الاجتماع، القائم بالتالي على مبدأ الإبداع، شأنه في ذلك شأن علوم الطبيعة.

على أن البناء النظري الخلدوني يقوم بدوره على مفهوم العصبية التي صارت المحور الأساسي في التفسير الخلدوني لتطور دول العرب والبربر في المغرب. وهنا أيضاً أشارك تماماً تعليقات مهدي عامل في هذا الصدد وهي تتلخص في النقاط الآتية:

أولاً: لعل العصبية كانت فعلاً سمة محورية في سلوك أهل المغرب في القرون المدروسة في تاريخ ابن خلدون، وذلك على مستوى كل من النخبة الحاكمة والجماهير الواسعة. إلا أن وجود هذه السمة يدعو بدوره إلى التساؤل عن الأسباب التي تعلله. وقد ظل ابن خلدون صامتاً حول هذا الموضوع، نتيجة «غياب مفهوم الاقتصاد في البناء الخلدوني» بحسب تحليل مهدي عامل. إضافة إلى أن العصبية سمة لم توجد في مجتمعات أخرى زامنت عصور تاريخ المغرب التي درسها ابن خلدون، أو سبقتها. كما أننا نعلم الآن أن العصبية لا تحكم المجتمع الرأسمالي الحديث، بل لا مكان لها فيه، الأمر الذي يؤدي إلى استنتاج خطير وهو أن العصبية ليست ظاهرة ذات مغزى عالمي عمومي. وبالتالي لا يمكن أن تكون مبدأ محورياً في تفسير التطور التاريخي العام.

ثانياً: كان لا بد من انتظار حلول الرأسمالية لكي تتجمع الشروط الموضوعية اللازمة لكشف دور الاقتصاد في التطور التاريخي وربط الجانب الاقتصادي للحياة الاجتماعية بالجوانب الأخرى لها، مثل حركية النظم السياسية ومضمون التعبيرات الايديولوجية... الخ. وبالطبع لم يكن ابن خلدون قادراً على تقديم نظرية على هذا المستوى من الإدراك الذي توصلت إليه المادية التاريخية بعد قرون. ويمنع هذا تماماً اعتبار نظرية ابن خلدون بديلاً عن المادية التاريخية، كما يذهب إليه بعض المفكرين السلفيين المعاصرين الذين يفضلون الفكر الخلدوني على أساس طابعه المنتمي إلى تراثنا العربي الإسلامي «والزعم بأنه قد تماشى بالتالي مع خصوصياتنا الحضارية». فهذا الموقف يحول دون اعتبار هذا التراث جزءاً من تراث الانسانية بكليتها، وذلك سواء من حيث ايجابياته أو من حيث حدوده التاريخية، ويحبسنا في مأزق الايديولوجيا الثقافوية التي تذهب إلى أن تاريخ الشعوب لا يخضع للقوانين العامة نفسها بل تحكمه قوانين خاصة لكل شعب ناتج خصوصياته الثقافية. سبق قولنا في هذا الصدد ان النظرة السلفية هذه تشارك نظرة الاستشراق الغربي، فكلتاهما تعتبر أن «الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبداً»، أي بمعنى آخر أن السلفية المعاصرة ليست إلا استشراقاً بالمعكوس.

ثالثاً: ان الحدود التاريخية للفكر الخلدوني المشار إليها لا تمنع كون هذا الفكر علمياً. فالفاصل بين الفكر الاجتماعي السابق على العلم وبين الفكر الاجتماعي العلمي يقع بالتحديد في تمسك الأول بمنهج الاجتهاد المقيد بالنص، على خلاف تأكيد مبدأ الإبداع الحر من قبل الثاني. ولما كان ابن خلدون قد تقدم بهذه الخطوة الكيفية فلا يمكن انكار طابعه العلمي. بل أذهب هنا إلى القول إن هذه القطيعة التي تجاسر المفكر العربي الكبير بانجازها

هي بالتحديد المساهمة التي تجعل من الفكر الخلدوني فكراً ذا مغزى عالمي يتفوق على المساهمات التي ظل مغزاها محلياً فقط.

والآن ـ في خلاصة هذا الطرح السريع عن إدخال مبدأ الابداع في علم الاجتماع ليحل مكان تأويل النصوص من خلال الاجتهاد ـ ينبغي القول إن الفكر العربي الاسلامي بكليته لم يدرك مدى أهمية هذه القطيعة، ففاتته المناسبة وظلت مؤلفات ابن خلدون دون أن تؤدي إلى مراجعة الأفكار والمناهج السائدة، بل تُنوسِيَت هذه المؤلفات. هنا أيضاً أرى أن هذا النسيان لا يرجع إلى خصوصيات «ثقافية» للمجتمع العربي، بل إلى كونه تجمد في تطوره فلم تتجمع الشروط اللازمة من أجل إدراك أهمية المساهمة الخلدونية والاستفادة منها لإنجاز مزيد من التقدم، فظل الفكر العربي الاسلامي قائماً على الاجتهاد ورفض مبدأ الإبداع في تفسير تطور المجتمع.

سوف نتناول الآن الوجه الآخر للمشكلة، أي استمرار ممارسات اجتهادية الطابع في العلوم الحديثة.

سبق القول إن النهضة ألغت سيادة الميتافيزيقيا في الفكر الفلسفي وبالتالي أنهت تسلط الدين على مختلف مجالات الفكر الاجتماعي، الأمر الذي فتح بدوره آفاقاً جديدة حتى تبلور علم اجتماع قائم بذاته. على أن النهضة لم تلغ القلق الميتافيزيقي فاكتفت بتشخيص الظاهرة وتخصيص مجال له بشرط أن يكون منفصلاً عن غيره من مجالات الفكر الاجتماعي. وكذلك فإن النهضة لم تلغ العقيدة الدينية المشخصة (هنا المسيحية) وهي شكل التعبير عن الاهتمام الميتافيزيقي في الحضارة الأوروبية. على أن النهضة أدت إلى إنجاز ثورة ثقافية في التأويل الديني فيما يخص فهم العلاقة بين النص والعقل. وقد تمت هذه الثورة من خلال استخدام منهج الاجتهاد في إطار ممارسات اللاهوت، وذلك لسبب بسيط هو أن الدين يقتضي من حيث المبدأ احترام النص، وبالتالي يفرض منهج الاجتهاد ولا يمكنه أن يطلق حرية الإبداع ـ أي التحرر من النص ـ في مجال العقيدة.

معنى ذلك أن الإبداع صار حاكماً ـ من حيث المبدأ ـ في جميع ميادين الفكر خارج العقيدة الدينية، أي صار حاكماً في ميادين الفكر الاجتماعي والفكر الفلسفي بما فيه الفكر الميتافيزيقي العلماني الجديد. هكذا عاد الفكر الفلسفي الغربي يكتشف الميتافيزيقيا الهيلينية القديمة السابقة على التفسير المسيحي (ثم الإسلامي) لها، وهي ـ كما قلنا في مكان آخر ـ ميتافيزيقيا علمانية، بمعنى أنها غير مرتبطة بعقيدة دينية شخصية قائمة على نصوص مقدسة.

علينا أن نتساءل هنا عما إذا كان إحلال مبدأ الإبداع مكان مبدأ الاجتهاد في هذه الشؤون قد ألغى فعلاً وتماماً ممارسات الاجتهاد. على أن الإجابة عن هذا التساؤل تتطلب بدورها التوقف لحظة على منهج وممارسات البحث العلمي بشكل عام والبحث في مجالات علوم الطبيعة بشكل خاص، فالعلوم الطبيعية لم تتنكر أبداً مبدأ الإبداع، نظراً لأنها تكونت إجابة عن أسئلة خارجة عن إطار البحث عن «الحقيقة المطلقة» بل إجابة عن البحث عن

حقائق جزئية ونسبية. أيعني ذلك أن العلم - في هذه المجالات على الأقل - لا يعرف الاجتهاد؟

لا، فالتقدم العلمي هو تقدم تراكمي يتم على مراحل. ففي المراحل الأولى للبحث يقوم الباحث الذي اكتشف حقيقة جديدة بمحاولة انخراط هذا الاكتشاف في إطار نظرية ثابتة ومقبولة، ويحاول أن يعيد تأويل هذه النظرية بالشكل المناسب الذي يعطي مكاناً لهذا الاكتشاف، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الإضافية بحيث إنه لا يمكن بعد ذلك الاستمرار في التمسك بالنظرية القديمة. فتأتي نظرية جديدة متحررة من المبادىء التي يقوم العلم السابق عليها، حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة. هكذا تحدث القطيعة الكيفية (النقلة النوعية) في تطور العلم والتقدم في المعرفة. فالقطيعة هي إذاً ناتج الخروج عند إطار الاجتهاد في ظل نظرية معينة، والإقدام بالإبداع وطرح مبادىء جديدة.

إذاً فالفرق بين منهج الاجتهاد ومنهج الإبداع إنما هو نسبي فقط، لا فاصل مطلقاً يفصل بينهما. وتقوم الممارسة العلمية على مزيج من المناهج بعضها يلجأ إلى الاجتهاد وبعضها يتخطاه حتى يعتمد على الإبداع. ويشير الفرق بين المنهجين إلى حدود الطابع التراكمي للمعرفة، التي تفرض عند حد معين النقلة النوعية والتحرر من قيود المبادىء المقبولة سابقاً.

هل تنطبق هذه الملاحظة على مجال الفلسفة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص؟

نعم. إلى حد ما. فقد أعلنت فلسفة ما بعد النهضة رفضها التقيد بأي نص كان. فذهبت إلى الأخذ بمبدأ عام مفاده عدم احترام المطلقات عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المقيد مسبقاً.

وهنا أود أن أطرح اشكالية التضاد بين مذهب المادية ومذهب المثالية في إطار هذه الملاحظة المنهجية. فقد يؤدي الأخذ بمبدأ حرية الفكر إلى تأكيد أولوية المادة (أي التاريخ) وإنكار وجود شيء آخر سابق عليها. بل قد يؤدي إلى نفي وجود أي شيء غير المادة نفسها، أو يؤدي هذا المبدأ إلى تأكيد تقارن المادة والفكر وأزليتها المشتركة، أو يؤدي إلى تأكيد أسبقية الفكر على المادة. ومهما كانت الأهمية التي تعلقها المدارس الفلسفية على هذا الاختيار المبدئي، لا أرى أن فرقاً جوهرياً بين هذه المواقف المختلفة - المتناقضة ظاهرياً - من حيث المنهج الذي نحن بصدد مناقشته هنا، طالما أن هذه المواقف تنبع جميعاً من حرية الفكر غير المقيد بنص سابق. ومن هذه الزاوية المنهجية لا أرى فرقاً جوهرياً بين المادية والمثالية. وبالتالي سوف أكيف الرأي الشائع الذي يذهب إلى أن هذا التضاد يمثل تناقضاً أساسياً وأزلياً في الفكر. فليست المشكلة الأساسية هي مشكلة الانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك بل هي مشكلة الخيار بين مبدأ الإبداع وحرية الفكر المطلقة وبين الإنخراط في إطار ممارسات الاجتهاد القائم على احترام نص سابق.

أتنطبق ملاحظاتنا على الفكر الاجتماعي أيضاً؟

رأينا فيما سبق أن علم الاجتماع نشأ حديثاً، فلم يكن له وجود مستقل بذاته قبل

الرأسمالية والتحرر من تسلط الغيب على جميع أوجه الفكر الاجتماعي، آخذاً في الحسبان أن فكر ابن خلدون قد مثل الاستثناء، بمعنى أنه أخرج فعلاً التأمل في التاريخ من هيمنة الغيب.

وعلى الرغم من أن علم الاجتماع يقوم مبدئياً على حرية الفكر دون تقيد سابق بأي نص، أي يقوم على مبدأ الإبداع، فلا ريب أن نجد هنا أيضاً استمرار الممارسة المزدوجة التي تجمع بين الاجتهاد والإبداع. فيجد الاجتهاد مكاناً في إطار النظريات السائدة إلى أن تحدث النقلة النوعية الناتجة من الاقدام بالإبداع.

إن التساؤل الذي يفرض نفسه عند هذا الحد هو الآتي: ما هي تلك النظريات الاجتماعية السائدة التي تتم في نطاقها ممارسات الاجتهاد؟ وما هي النقلات النوعية التي نعرفها في تطور علم الاجتماع الحديث؟

إن الاجابة عن هذا التساؤل تدعو بدورها إلى تساؤل آخر سابق هو الآتي: أينبغي التحدث عن نظريات اجتماعية بصيغة الجمع؟ أم هناك علم اجتماعي موحد يجب اعتباره بصيغة المفرد؟

إذا كان هذا التساؤل الأخير مشروعاً فقد رجع ذلك إلى أن التطور الطبيعي في أي علم من العلوم هو تسلسل من الإنجازات حتى يؤدي التطور إلى التفرع من جذع مشترك ثم ترقية الفروع إلى مستوى علوم قائمة بذاتها، لها خصوصيتها فيما يتعلق بتحديد الإشكاليات المطروحة منها والمناهج المتخذة في تناول موضوعاتها. ويبدو أن علم الاجتماع لا يشذ من هذه الزاوية. فهناك فروع لهذا العلم مثل فرع علم الاقتصاد وفرع علم السياسة وفرع علم النفس وفرع علم الاجتماع بالمعنى الضيق... الخ.

على أنني أرى فرقاً مبدئياً في التفرع هنا وهناك، لأن الوضع الابستيمولوجي لعلم الاجتماع يختلف عما هو عليه في علوم الطبيعة. ألفت الأنظار إلى هذا التمييز، لأنه بالتحديد تمييز غير مقبول لدى التيار السائد في الفكر الاجتماعي. فالقول الشائع هو أن هناك قوانين موضوعية تحكم المجتمع متماثلة في فعلها لقوانين الطبيعة، ويرادف هذا القول تشبيه الوضع الابستيمولوجي لعلم الاجتماع بما هو عليه في علوم الطبيعة. طبعاً نعلم أن اعلان موضوعية القوانين التي تحكم المجتمع قد مثل تقدماً كيفياً كان لا بد منه كي يتحرر الفكر الاجتماعي من تسلط الغيب. إلا أن هذا الاعلان مبالغ فيه في حد ذاته، لأنه يلغي خصوصية قوانين المجتمع. ليس الباحث العلمي في مجال ظواهر الطبيعة إلا شاهداً يراقب التحول في الطبيعة من خارجها فيسجله ويفسره. هذا بينما الأمر يختلف في مجال شؤون المجتمع، إذ إن التطور الاجتماعي هو نفسه ناتج ممارسات الناس، وهم بالتالي فاعلون إلى جانب وضعهم موضع الفعل. وقد استدرجت من هذه الملاحظة نتيجة بالغة الأهمية هي أن فصل البعد الايديولوجي عن البعد العلمي أمر مستحيل في الفكر الاجتماعي (ولذلك أفضل أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعي» بدلاً من الحديث عن «العلوم الاجتماعية»).

ثم استدرجت من هذه الملاحظة استنتاجاً آخر هو أن الفكر الاجتماعي موحد، يقوم توحيده على حقيقة بسيطة هي أن موضع علم الاجتماع (بصيغة المفرد إذاً) هو الإنسان، وأن الإنسان يجمع في فرديته الوحيدة مختلف الجوانب التي تكرسها فروع علم الاجتماع، مثل البعد الاقتصادي والبعد النفساني والبعد السياسي... الخ. الأمر الذي يترتب عليه أن التفرع هنا اصطناعي كما هو معروف ومعترف به من قبل باحثي الاجتماع الذين يشتكون من «الحواجز» التي تفصل هذه الفروع بعضها عن بعض والذين يبحثون عن وسائل لإعادة تحقيق وحدة علم الاجتماع!

ولما كان علم الاجتماع موحداً في جوهره وجب توصيفه في هذا النطاق. وهنا أقول إن علم الاجتماع السائد هو برجوازي الطابع. أقصد بالتحديد انه ناتج تاريخي قامت البرجوازية (الغربية طبعاً) بإنشائه من أجل منح شرعية للنظام الرأسمالي. لا أقول إن هذا البناء قد أقيم عن وعي وبمسابقة القصد، بل على عكس ذلك تماماً، أقول إن الظروف الموضوعية التي تحكم النظام الرأسمالي (على سبيل المثال لتعميم علاقات التبادل السلعي في الاقتصاد الرأسمالي) هي التي تحدد مميزات علم الاجتماع البرجوازي القائم على الاستلاب السلعي الذي ينعكس فيه تعميم علاقات السوق المشار إليه في المثل المختار. هكذا تكونت نظريات تعطي شرعية للرأسمالية من خلال القاء قناع على الاستلاب السلعي. هذا وقد أوضحت في مكان آخر أن هذا الفكر لا يقتصر في جوهره على هذه الصفة الرئيسية، بل يتميز أيضاً بما سمّيته «التشوه الأوروبي للتمركز» وهو صفة تلقي قناعاً آخر على وجه آخر لـ «الرأسمالية الموجودة حقيقة» وهو كون التوسع العالمي للرأسمالية قد أنتج استقطاباً وتضاداً بين مراكزها السائدة وأطرافها التابعة.

يتكون الفكر الاجتماعي البرجوازي السائد من خليط معين يجمع مبادىء منهجية وقيماً حضارية وملاحظات امبيريقية (تجريبية) وقوانين تربط الظواهر الملحوظة بعضها ببعض، دون أن يكون من الممكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض. على سبيل المثال: يقوم علم الاقتصاد البرجوازي على فرضية ذات طابع علمي في ظاهرها هي فرضية مفادها أن «الأفراد» يتميزون بسلوك «اقتصادي» يحكمه البحث عن «المنفعة الفردية» وأن أوضاع الاقتصاد ناتجة من تفاعل هذه المسالك الفردية. ولنلاحظ أن مبدأ الفردية هذا هو في الوقت نفسه مبدأ قيمي إلى جانب كونه فرضية علمية الطابع (في ظاهرها على الأقل) فيؤكد الفكر البرجوازي الطابع المستحب «للفردية» هذه، فهي تضمن «الحرية» (بالمعنى الحديث للمفهوم) وهو غرض مرغوب فيه في حد ذاته.

وفي هذا الإطار يمكن القول إن انجازات علوم المجتمع البرجوازية قد تمت من خلال نوع من «الاجتهاد المستمر» الذي لم يخرج عن نطاق المبادىء التي يقوم عليها هذا الفكر. على أن هذا الاجتهاد لا يرجع إلى «نص» مكتوب معين يكون بالنسبة إليه «نصاً مقدساً» كما كان الأمر عليه في مجال التأويل الديني. هناك مفهوم مخصص لهذا النوع من ممارسة الاجتهاد المبني على «نص ضمني» وهو مفهوم «البرادغم» (Paradigm).

على أننا نعرف أيضاً أن هناك قطيعة كيفية قد حدثت في تاريخ تطور علم الاجتماع الحديث، وأقصد طبعاً القطيعة التي تمثلها الماركسية. يقوم الإبداع الماركسي على اكتشاف الاستلاب السلعي وهو اكتشاف مزدوج الطابع. فهو من جانب اكتشاف سر القوى الكامنة التي تحرك النظام الرأسمالي في حقيقة أمره. ومن هذه الزاوية يؤدي هذا الكشف إلى تكييف مغزى مفهوم «موضوعية» القوانين التي تحكم سير هذا النظام ظاهرياً وإدراك طابعها التاريخي النسبي والأسباب والآليات التي تجعلها تفعل كما لو كانت فعلاً «قوى موضوعية» مستقلة عن إرادة الناس. ومن الجانب الآخر هو اكتشاف سر آليات الايديولوجيا البرجوازية. بمعنى آخر يسمح لنا هذا الكشف إدراك كيفية فعل هذه الايديولوجيا من أجل إلقاء قناع على حقيقة القوانين الموضوعية المزعومة كي تكسبها طابعاً «أزلياً» مستقلاً عن الظروف التاريخية التي تعمل هي في ظلها.

وقد استرسلت في أماكن أخرى في تحليل هذا الكشف المزدوج المغزى الذي يمثل جوهر الإبداع الماركسي في رأيي، فلن أعود إليه. على أن هناك استنتاجاً تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن هذا الإبداع قد أعاد للفكر الاجتماعي وحدته. وقد سبقت إشارتي في هذا الشأن إلى أن ما يسمى «الاقتصاد الماركسي» إنما هو في واقع أمره تعبير موجز - وبالتالي مبهم - عن شيء آخر، أقصد أن الماركسية لم تقدم علم اقتصاد «صحيحاً» ليحل مكان علم سابق خاطىء، فصححت هي - أي الماركسية - نواقصه. بل قدمت نقداً لعلم الاقتصاد بمعنى بيان وضعه الابستيمولوجي.

هذا، وكون المادية التاريخية قد قدمت هذا الإبداع فلا يعني أنها أصبحت بالفعل ذاته «علماً نهائياً معصوماً عن الخطأ»! لا، فإن القطيعة هذه لا تمثل إلا خطوة أولى شقت منفذاً يفتح آفاقاً كانت مغلقة من قبلها.

أود هنا أن أشير إلى إشكالية معينة من بين اشكاليات عديدة أوردها منهج الإبداع الماركسي. أقصد بيان البعد الآخر لايديولوجيا علم الاجتماع السائد وهو بعدها الأوروبي المتمركز وهو موضوع تعرضت له بالتفصيل في مكان آخر.

إلا أن «الماركسية الموجودة فعلاً» - كظاهرة لها تاريخ - قد أنتجت في سياق تطورها «نصوصاً» أي مؤلفات يقال عنها «كلاسيكية» (أو مرجعية). فلا شك في أن وجود هذه النصوص قد شجع أيضاً الممارسات القائمة على الاجتهاد في نطاقها. لا مانع في ذلك ولا غبار على هذه الممارسات. فالماركسية نفسها موضع دراسة علمية ممكنة، من شأنها أن تلقي بعض الضوء على مغزى مفاهيمها والسياق الذي أنتجت هي فيه. على أن المادية التاريخية لا ترادف البقاء في هذا الإطار. بل يتحول الاجتهاد إلى دوغماتية عقيمة - مدرسية الطابع - عندما يلجأ الباحث إلى النص ليحل مكان ملاحظة الواقع. ويعلم الجميع أن هذا التحول وارد، بل ربما أصبح سائداً في تيارات «الماركسية الموجودة حقيقة». أقول إن هذا الفهم للماركسية يخون المنهج الماركسي نفسه، وبالتالي إن هذه الماركسية الدارجة لا تعدو كونها ماركسية مبتذلة.

على كل حال يظل هناك فرق كيفي جوهري قائم بين استمرار ممارسات الاجتهاد ـ سواء أكان في إطار علم الاجتماع البرجوازي أم في إطار الماركسية ـ وبين سيادة الاجتهاد في الفكر الاجتماعي السابق على النهضة. فلم يكن الاجتهاد في الفكر القديم منهجاً مسوغاً فقط، بل كان المنهج الإجباري الذي يسوغه تسلط الفكر الديني. أما الفكر الاجتماعي الحديث فلا يقبل مبدئياً الاكتفاء بالاجتهاد ويعلق قيمة متفوقة على الإبداع.

ـ ٤ ـ

في ضوء ما سبق عرضه عن مفهوم الاجتهاد والابداع، نستطيع الآن أن نعود إلى موضوع مأزق الفكر العربي المعاصر.

بالإيجاز: أرى أن الفكر العربي المعاصر لم ينجز بعد النقلة النوعية الضرورية للدخول في العصر والاشتراك في انتاج علم اجتماع عالمي الآفاق وعلى مستوى التحدي التاريخي، الأمر الذي يترتب عليه خطر جسيم ومخيف هو خطر «تهميش» العرب في انتاج المستقبل الإنساني.

فلم يخرج الفكر العربي بعد عن عصر تسلط الغيب على كلا الفكرين الفلسفي والاجتماعي، وبالتالي هو فكر لا يزال يقوم على احتكار منهج الاجتهاد، في أحسن الفروض. بل أقول أكثر من ذلك، أقول إن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس في الفكر العربي المعاصر بالدرجة نفسها من الشجاعة والحرية التي كان يمارس بها في عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية، نتيجة «قفل باب الإجتهاد» في مجال الدين وقبول هذا الوضع من قبل التيارات الفكرية الاسلامية المعاصرة، فيرفض الفكر الإسلامي المعاصر إعادة تأويل النصوص في ضوء حاجات تطور المجتمع. يرفض هذا الفكر القيام بـ «ثورة ثقافية» في إطار الفكر الديني نفسه، على غرار ما حدث عندما أعيد تأويل المسيحية في الغرب لجعلها تتناسب مع حاجات التطور الرأسمالي. لعل الفكر الإسلامي المعاصر غير مدرك بهذه الحاجة! أقصد هنا طبعاً الفكر السائد، إذ إن هناك استثناءات مثل مؤلفات محمد سعيد العشماوي الذي يدعو إلى تحديث التأويل بما يفتح مجالاً لإقامة مجتمع علماني وإلى فصل الدين عن الدولة فيه. أعتقد أن أهمية هذه الاستثناءات ـ أقول استثناءات بمعنى أن تأثيرها لا يزال يقتصر على فئة صغيرة من المثقفين دون الجماهير ـ ترجع إلى أنها تشير إلى الاتجاه المطلوب موضوعياً للخروج من المأزق الحالي.

وإذا كان الفكر الاسلامي السائد غير مدرك بحاجات مواجهة الأمور الواقعة ـ أعني سيادة النموذج الرأسمالي، شئنا أم أبينا، واستحالة العودة إلى «ما سبق الرأسمالية» (فإن أية محاولة في هذا الاتجاه لا تعدو أن تكون «انتحاراً جماعياً») ـ فبالأولى هو غير قادر على المشاركة في مواجهة حاجات مجتمع اشتراكي أكثر تقدماً.

لذلك أقول إن «الصحوة الاسلامية المزعومة» لا تستحق تسميتها، فليست هي «صحوة» بل موجة رجعية تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي.

وقد حدثت هذ التطورات المؤلمة في الحقبة التاريخية نفسهـا التي تتميز في منـاطق أخرى بالتقدم في كلا مجالي الإبداع الاجتماعي العلماني والاجتهاد المبتكر في التأويل الديني.

أقصد من وراء هذه الجملة الأخيرة مجموعتين من الظواهر: أقصد من جانب انجازات حركة التحرر والتحديث التي استوحت الماركسية. وأعلم تمـاماً أن هـذه الانجازات لا تمثـل أكثر من خطوة أولى، عـلى الرغم من القـول الشائـع الذي يـذهب إلى تحويلهـا إلى دوغمائيـة «نهائيـة». على أن هـذه المجتمعات قـد حققت فعـلاً النقلة الكيفيـة التي تضمن لهـا احتـمال استمرار تقدمهـا في اكتشاف الحلول المنـاسبة لمشـاكلها. أقصـد من الجانب الآخـر أن بعض المجتمعات المسيحية في العالم الثالث ـ في أمريكا اللاتينية بصفة خاصة ـ قد بدأت تنتج ثـورة ثقافية ثالثة في التأويل الديني، بحيث يتحقق التناسب بين الإيمان وبين مقتضيات إقامة مجتمع اشتراكي. وطبعاً يتم هذا التأويل الذي يقدمه «لاهوت التحرير» ـ وهو معروف بهذا الإسم ـ من خلال منهج اجتهادي بطبيعة الأمر إذ إنه يرمي إلى توفيق الإيمان وحاجات عقـل المستقبل الاشتراكي.

ولا أرى مثالاً مماثلاً في إطار «الصحوة الاسلامية المزعومة» فكل ما نراه ـ إلى الآن ـ إنما هـو مزيـج من تأكيـد الطقـوسية الشكليـة والغموض في الإجـابة عن المشـاكل التي تـواجهها المجتمعـات المعاصرة، و ـ في نهايـة المطاف ـ مـذهب يجمع بـين تسلط الفكر الـديني المتجمد وبين الخضوع لمقتضيات استمرار سيـطرة الاستعمار الغـربي! إن البنوك الاسـلامية تمثـل فعلاً نموذجاً لهذا الجمع في مجـال الاقتصاد. كـما أن نظم الحكم القـائمة بـاسم الدين في عـدد من بلدان العالم الاسلامي المعاصر (باكستان وغيرها) تمثل نماذج عنه في مجال السياسة.

فهرس

سلسلة الثقافة القومية

- حقوق الانسان في الوطن العربي (١) (١٨ ص ـ ٢ $) ...... حسين جميل
- عن العروبة والاسلام (٢) (٤٧٦ ص ـ ٥ $) ...... د. عصمت سيف الدولة
- الوطن العربي: الجغرافية الطبيعية والبشرية (٣) (١٨٤ ص ـ ٢ $) ...... ناجي علوش
- جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥: دراسة تاريخية (٤) (١٢٨ ص ـ ١,٥٠ $) ...... أحمد فارس عبد المنعم
- الجماعة الاوروبية: تجربة التكامل والوحدة (٥) (٢٨٨ ص ـ ٣ $) ...... د. عبد المنعم سعيد
- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي (٦) (٢٠٠ ص ـ ٢ $) ...... د. نازلي معوض أحمد
- الوحدة النقدية العربية (٧) (١٦٨ ص ـ ١,٥٠ $) ...... د. عبد المنعم السيد علي
- اوروبا والوطن العربي (سلسلة الثقافة القومية (٨)) (٣٦٨ ص ـ ٢,٥٠ $) ...... د. نادية محمود محمد مصطفى
- المثقفون والبحث عن مسار: دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية (٩)
  (٢٤٤ ص ـ ٢,٥٠ $) ...... د. اسامة عبد الرحمن
- نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية (١٠) (١٠٨ ص ـ دولار واحد) ...... د. غسان سلامة
- السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥
  (١١) (١٤٤ ص ـ ١,٥٠ $) ...... د. محمد الاطرش
- معوقات العمل العربي المشترك (١٢) (١٠٦ ص ـ ٢ $) ...... د. وليد عبد الحي
- رحّل في ارض العرب: عن الهجرة للعمل في الوطن العربي (١٣) (١١٦ ص ـ ١,٥٠ $) ...... د. نادر فرجاني
- التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً؟ (سلسلة الثقافة القومية (١٤)) (٢٢٤ ص ـ ٤ $) ...... د. أحمد طربين
- الاستيطان الاسرائيلي في فلسطين: بين النظرية والتطبيق (١٥) (٣٠٤ ص ـ ٢,٥٠ $) ...... د. نظام محمود بركات
- الاستراتيجية الاسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية (١٦) (٢٨٠ ص ـ ٢,٥٠ $) ...... محسن عوض
- المشروعات العربية المشتركة: الواقع والآفاق (١٧) (١٨٠ ص ـ ٢ $) ...... د. سميح مسعود برقاوي
- وحدة العرب في الشعر العربي (١٨) (٤٠٦ ص ـ ٥,٥٠ $) ...... عبد اللطيف شرارة

- موقف فرنسا والمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (١) (٥٤٠ ص ـ ١١ $) ...... د. علي محافظة
- تطور الوعي القومي في المغرب العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي (٨)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) ...... مجموعة من الباحثين
- الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها (جزءان).
  (١٢٦٦ ص ـ تجليد عادي ٢٦ $/ تجليد فني ٣٠ $) ...... د. محمد لبيب شقير
- تطور الفكر القومي العربي (٤٠٨ ص ـ ٨ $) ...... ندوة فكرية
- نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة.
  (سلسلة كتب المستقبل العربي (٧) (٤٠٨ ص ـ ٨ $) ...... مجموعة من الباحثين
- تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي (٥٤٨ ص ـ ١١ $) ...... ندوة فكرية
- التصحر في الوطن العربي (١٧٦ ص ـ ٣,٥٠ $) ...... د. محمد رضوان الخولي
- كيف يصنع القرار في الوطن العربي (٢٦٠ ص ـ ٥ $) ... طبعة ثانية ...... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- صناعة الانشاءات العربية (٣٦٢ ص ـ ٨ $) ...... د. انطوان زحلان
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة (٨٧٢ ص ـ ١٧,٥٠ $) ... طبعة ثانية ...... ندوة فكرية
- السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $) ...... ندوة فكرية
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $) ... طبعة ثانية ...... ندوة فكرية
- نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة... طبعة ثانية (١٩٦ ص ـ ٤ $) ...... د. علي خليفة الكواري
- الاعلام العربي المشترك دراسة في الاعلام الدولي العربي... طبعة ثانية (١٦٤ ص ـ ٣,٥٠ $) ...... د. راسم محمد الجمال
- صورة العرب في صحافة المانيا الاتحادية... طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٨))
  (٢٢٠ ص ـ ٤,٥٠ $) ...... د. سامي مسلّم
- ازمة الديمقراطية في الوطن العربي (٩٢٨ ص ـ ١٨,٥٠ $) ... طبعة ثانية ...... ندوة فكرية
- التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل.. طبعة ثانية.
  (سلسلة كتب المستقبل العربي (٦)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) ...... مجموعة من الباحثين
- التكوين التاريخي للامة العربية دراسة في الهوية والوعي.. طبعة ثالثة (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $) ...... د. عبد العزيز الدوري
- دراسات في القومية العربية والوحدة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)) (٣٨٤ ص ـ ٧,٥٠ $) ...... مجموعة من الباحثين
- الثروة المعدنية العربية امكانات التنمية في اطار وحدوي.. طبعة ثانية (١٥٢ ص ـ ٣ $) ...... د. محمد رضا محرم
- البحر الاحمر والصراع العربي ـ الاسرائيلي التنافس بين استراتيجيتين.
  طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٧)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $) ...... د. عبد الله عبد المحسن السلطان



من منشورات

مركز دراسات الوحدة العربية

- المعونات الاميركية لاسرائيل (٢٨٠ ص ـ ٦,٥٠ $) .... د. محمد عبد العزيز ربيع
- عملية اتخاذ القرار في سياسة الاردن الخارجية (٢٦٠ ص ـ ٦ $) .... د. سعد أبو دية
- الحوار القومي ـ الديني (٢٨٤ ص ـ ٩ $) .... ندوة فكرية
- الاقتصاد العربي تحت الحصار: دراسات في الأزمة الاقتصادية العالمية وتأثيرها في الاقتصاد العربي مع اشارة خاصة الى الدائنية والمديونية العربية (٢٦٠ص ـ ٨ $) .... د. رمزي زكي
- قياس التبعية في الوطن العربي (٢٦٤ ص ـ ٦ $) .... د. ابراهيم العيسوي
- الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها (١١٥٢ ص ـ ٢٨ $) .... ندوة فكرية
- الدولة المركزية في مصر (٢٢٦ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. نزيه نصيف الايوبي
- القضية الفلسطينية في اربعين عاماً: بين ضراوة الـواقـع... وطمـوحات المستقبل (٥٢٠ ص ـ ١٢ $) .... ندوة فكرية
- استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي (سلسلة وثائق استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي (٢)) (٦٤٤ ص ـ ١٥ $) .... ندوة فكرية
- امريكا والوحدة العربية (٢٧٢ ص ـ ٦ $) .... د. علي الدين هلال
- اشكاليات الفكر العربي المعاصر (٢٠٠ ص ـ ٥$) .... د. محمد عابد الجابري
- التنمية العربية (٤٤٠ ص ـ ١٠$) .... د. سعد الدين ابراهيم وآخرون
- يوميات ووثائق الوحدة العربية ١٩٨٨ (٧٩٢ ص ـ ٢٠$) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (جزءان) (١٠٨٨ ص ـ ٢٥$) .... ندوة فكرية
- تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)) (٤٠٤ ص ـ ١٠ $) .... د. رشدي راشد
- الاقتصاد الفلسطيني: تحديات التنمية في ظل احتلال مديد (٤٠٤ ص ـ ٨ $) .... ندوة فكرية
- المغرب العربي الكبير: نداء المستقبل (١٨٤ص ـ ٤$) .... د. مصطفى الفيلالي
- الاقتصاد الاسرائيلي (٤٠١ ص ـ ٨ $) .... د. حسين أبو النمل
- مستقبل الامة العربية: التحديات... والخيارات (٥٧٦ ص ـ ١٠ $) .... د. خير الدين حسيب وآخرون
- المجتمع والدولة في الوطن العربي (٤٥٢ ص ـ ٩ $) .... د. سعد الدين ابراهيم وآخرون
- العرب والعالم (٤١٢ ص ـ ٨,٥٠ $) .... د. علي الدين هلال وآخرون
- المورد الواحد والتوجه الانفاقي السائد (٢١٦ ص ـ ٤,٥٠ $) .... د. أسامة عبد الرحمن
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولايات العثمانية في بلاد الشام (سلسلة أطروحة الدكتوراه (١٣)) (٢٤٨ ص ـ ٥ $) .... د. وجيه كوثراني
- الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات (٥٠٠ ص ـ ١٠ $) .... ندوة فكرية
- المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩١٧: دراس... ٢٠ $) .... د. يوسف خوري
- البحر المتوسط في العالم المتوسط: دراسة التطور ال... ركيا وجنوب أوروبا (١٢٠ ص ـ ٢,٥٠ $) .... د. أمين ود. فيصل ياشير
- سعياً وراء الرزق: دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل (٣٥٤ ص ـ ٧$) .... د. نادر فرجاني
- التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لاهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥ (٢٥٢ ص ـ ٥$) .... د. محمود عبد الفضيل

هذا الكتاب

شهد المجتمع العربي منذ السبعينات اعمالا وندوات ومؤتمرات حول الاصالة والتراث والمعاصرة والحداثة، وما الى ذلك. وتطلب الامر مشاركة المشتغلين بعلم الاجتماع، الذين سعوا الى تأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، كضرورة لتطوير العلم ووضعه أمام مسؤولياته القومية والعلمية والمشاركة في قضايا الامة العربية وهمومها بالاسلوب العلمي. ومن هذا المنطلق كان التخطيط لندوة يناقش فيها باحثون من مختلف ارجاء الوطن العربي - من منظورات علم الاجتماع - موضوع **الدين في المجتمع العربي**، بوصف هذا الدين بعدا جوهرياً كلياً في حضوره في التاريخ السياسي والاجتماعي العربي، وفي الحضارة والشخصية العربيتين.

ويحتوي هذا الكتاب على مجمل الدراسات والابحاث التي قدمت في الندوة التي نظمتها **الجمعية العربية لعلم الاجتماع**، وعقدت في القاهرة خلال الفترة ٤ ـ ٧ نيسان /أبريل ١٩٨٩. وجاء الكتاب في خمسة اقسام تضم ٣١ فصلا يعالج كل منها موضوعا معينا متعلقا بفهم البشر ووعيهم وممارساتهم وتعاملهم مع الدين، وليس بما هو مطلق وثابت ومقدس في الدين.

الثمن [illegible] دولاراً
او ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣